Bryan S. Turner

La religión y la teoría social

Una perspectiva materialista

Inspirado en principios de la analítica foucaultiana y ante los límites de un inevitable reduccionismo, Bryan S. Turner considera la religión como un fenómeno sumamente complejo: en su inmanencia es y ha sido hasta ahora nuestro principal vínculo con lo trascendente a la vez que un lazo institucional a partir de la reproducción económica y humana. Cuerpo, familia y propiedad, socialmente consideradas, son tres instancias que nos permiten apreciar tanto la importancia esencial de la religión como su naturaleza simbólica, profundamente arraigada en la conducta del hombre. Esta obra se propone una aproximación diversa al fenómeno religioso y su relación con el medio social y las ciencias que estudian a las comunidades humanas. Su lectura nos ofrece una amplia y erudita reseña en torno a los logros alcanzados por la sociología de la religión, particularmente a través de Durkheim y Weber, un estudio de los diversos discursos críticos —Engels, Nietzsche, Freud, Marcuse— acerca de la "muerte de Dios" y la crisis de la religión, además de un estudio histórico comparativo de las religiones abrahámicas —judaísmo, cristianismo. El autor nos expone aquí sus reflexiones sobre temas afines en capítulos como "Individualismo, capitalismo y religión", "Religión como control social", "La religión y la legitimidad política", "¿Qué es la religión?", todos lo cuales constituyen verdaderos ensayos independientes.

Sociología
Fondo de Cultura Económica
cfe

Bryan S. Turner

La religión y la teoría social

Una perspectiva materialista

sociología
Fondo de Cultura Económica

Traducción de

JUAN JOSÉ UTRILLA

BRYAN S. TURNER

LA RELIGIÓN Y LA TEORÍA SOCIAL

Una perspectiva materialista

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1983
Primera edición en español, 1988
Segunda reimpresión, 2005

Turner, Bryan S.
La religión y la teoría social: una perspectiva materialista / Bryan S. Turner ; trad. de Juan José Utrilla. — México : FCE, 1988
341 p. ; 21 × 14 cm — (Colec. Sociología)
Título original Religion and Social Theory. A Materialism Perspective
ISBN 968-16-2961-2

1. Religión 2. Sociología I. Utrilla, Juan José, tr. II. Ser III. t

LC MH31 T8718 Dewey 261.83 T944r

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Título original:
Religion and Social Theory. A Materialism Perspective
© 1983, Bryan S. Turner
Publicado por Heinemann Educational Books, Londres
ISBN 0-435-82894-0

D. R. © 1988, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2961-2

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Dedicado a
RUMPY,
quien me vio pasar por todo ello

AGRADECIMIENTOS

Hace unos veinte años, me convertí al cristianismo, bajo los auspicios de la Iglesia metodista. Mi interés ulterior en la sociología de la religión ha sido un intento por comprender aquel hecho, y escapar de él. Escribir este libro me ofrece una oportunidad de dar las gracias a toda una larga hilera de ministros metodistas, anglicanos y episcopalistas, quienes trataron de explicarme, por lo general sin éxito, los méritos de la revelación, el rito y la religión. Consagrado a la relación entre freno y liberación, ha sido escrito para ellos con amistosa desobediencia.

En lo intelectual, este estudio de la religión está arraigado en una serie de proyectos sociológicos con Nicholas Abercrombie y Stephen Hill, sin cuya ayuda este libro no existiría. El presente estudio debe considerarse como otro paso más en el desarrollo de una evaluación crítica del papel social de la ideología. El aliento que me dio Roland Robertson fue importante al desarrollar toda una variedad de temas en el tratamiento de la religión. Con el fin de indicar nuevas direcciones en la sociología de la religión, aplico el término "materialista" en un sentido que abarca el análisis de las relaciones económicas y del cuerpo humano. Mi interés en la posibilidad de una sociología del cuerpo ha sido estimulado en gran parte por la labor de Mike Featherstone y Mike Hepworth, quienes, muy probablemente, sobrevivirán a la edad madura. Sobre un periodo más largo, mi interés en la sociología de la religión fue cultivado por Tony Coxon, Bob Towler y Mike Hill. Mi interés en la sociología comparativa de la religión fue provocado y luego bondadosamente sostenido por Trevor Ling, Ernest Gellner y Bryan Wilson.

Un invierno en Aberdeen a veces es difícil de imaginar, y, habitualmente, difícil de soportar. Tanto la imaginación como la supervivencia fueron posibles gracias a una variedad de compañías de whisky, y más especialmente a la amistad de Mike Hepworth, David Oldman, Liz Miller, Ellis Thorpe y Nick Turner. Por último, deseo dar las gracias a David Hill por su consejo editorial, su aliento y apoyo. Ni las compañías ni las personas pueden ser consideradas responsables por los resultados de estos esfuerzos.

The Flinders University of South Australia

Hesíodo, autor de los *Descubrimientos fabulosos*, y filósofo enviado por el cielo, deseando mostrar que la admiración por el funcionamiento de la naturaleza engendra curiosidad y, a la postre, un conocimiento de sus causas, imaginó ingeniosamente que Iris era la hija de Thaumas, para demostrar que todo el que no se siente maravillado y con un intenso deseo de conocer nunca profundizará en las cosas ni, consiguientemente, descubrirá nada. ¿Por qué es esto? Sencillamente porque la inquietud y la frecuente meditación, el trabajo esforzado y continuo son los que nos llevan a comprender con claridad.

LAURENT JOUBERT, *Tratado sobre la risa* (1560)

INTRODUCCIÓN

> La tierra que habitamos es un error, una incompetente parodia. Los espejos y la paternidad son abominables, porque la multiplican y afirman. El asco es la virtud fundamental. Dos disciplinas (cuya elección dejaba libre el profeta) pueden conducirnos a ella: la abstinencia y el desenfreno, el ejercicio de la carne o su castidad.
>
> JORGE LUIS BORGES, *Historia universal de la infamia.*

> En realidad me pregunto si, antes de plantear la pregunta de la ideología no sería más materialista empezar por estudiar la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él.
>
> MICHEL FOUCAULT, *Poder/Conocimiento.*

UNA INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DE LA RELIGIÓN

ESTAS dos citas, del ensayista argentino Borges y del filósofo francés Foucault, captan la esencia de las interpretaciones religiosas del mundo y, por tanto, las preocupaciones perennes, cuando son debidamente comprendidas, de la sociología de la religión. El tema central y recurrente de los cuentos de Jorge Luis Borges es que el mundo es un acertijo, que nuestra existencia es misteriosa y todo compromiso con la idea de que la realidad tiene un significado no resulta racional. El problema es que, al menos por un tiempo, nos encontramos en este mundo. En este sentido, el mundo borgesiano es fundamentalmente religioso, ya que las creencias y los ritos religiosos son básicos para toda respuesta humana al problema del significado. La cuestión de la teodicea, la vindicación de la divinidad ante el mal, es, por tanto, componente necesario de la religión (Kolakowski, 1982) y cuestión básica en la sociología clásica de la religión, especialmente en la sociología de Max Weber (1966).

Los discursos religiosos sobre el mal, la justicia y la libertad

humana no son, sin embargo, especulaciones abstractas de una naturaleza remota y metafísica; entran en el ritmo básico de la vida mundana: nacimiento, procreación, vejez y muerte. En mi opinión, nunca pueden separarse las cuestiones acerca de la religión de las cuestiones del cuerpo. La finitud de nuestra condición corpórea es parte del "error", y la reproducción de los cuerpos, confirmación de la parodia. Por tanto, la sexualidad desafía, tarde o temprano, toda interpretación racional que tratemos de imponer al laberinto de la realidad. Como escuetamente lo nota Borges, las prácticas religiosas tienden a dividirse entre el control ascético y la liberación orgiástica. El debate acerca de las funciones sociales de las fuerzas dionisiacas y apolíneas ofrece un importante tema que va desde Nietzsche (1967), hasta el estudio hecho por Gouldner de la Grecia clásica y los orígenes de la sociología (1967).

Vemos así que el estudio de la religión es empresa materialista, ya que nuestra corporalidad es parte constitutiva de nuestra experiencia de la parodia de la existencia. En los sistemas religiosos, el cuerpo es un vehículo para la transmisión de la santidad y un importante símbolo del mal como "carne"; es el medio por el cual se educa nuestra alma, y a la vez el obstáculo para nuestra salvación. Nuestra salud y nuestra salvación necesariamente van unidas, pero nuestra enfermedad puede ser signo de elección religiosa o marca de condenación. Según la tradición, Cristo y Mahoma fueron, respectivamente, físicamente impedidos (Vermes, 1973) y epiléptico (Rodinson, 1961).

Una interpretación materialista de la religión implica, normalmente, reduccionismo. Sugiere que es posible desdeñar la religión si se demuestra que simplemente es reflejo de procesos sociales más básicos o expresión de intereses económicos, o racionalización de necesidades psicológicas. En este estudio, afirmaré que la importancia histórica y sociológica de la religión como algo fundamental para la vida humana sólo puede captarse mediante un análisis de la relación entre la religión, el cuerpo, la familia y la propiedad. Por consiguiente, mi concepto de "materialista" empieza con la observación de Foucault de que primero "debemos plantear la pregunta del cuerpo" antes que tocar la ideología. Por implicación, estoy criticando toda la tendencia de la sociología de la religión que trata "la cuestión del significado" como cuestión teórica y no material. Los sociólogos han tratado la "parodia" borgesiana como simplemente cognoscitiva y no como corporal.

En este estudio, seguiré el planteamiento con que Weber comienza *La sociología de la religión,* diciendo que "las formas elementales de comportamiento motivadas por factores religiosos o mágicos están orientadas hacia *este* mundo" (1966, p. 1). Las dos características de este mundo que son decisivas para las funciones sociales de la religión son el control de la propiedad por medio de la familia y la organización de cuerpos en el espacio social. En términos teóricos, estos dos rasgos unen las preocupaciones tradicionales del marxismo y la más reciente perspectiva del estructuralismo. Por tanto, una interpretación materialista de la religión no considera los datos religiosos como simples epifenómenos de procesos sociales más fundamentales; por el contrario, ubica la religión en el centro de la producción y reproducción sociales.

La mayoría de los libros de texto de sociología de la religión son sumamente ritualistas. La rutinaria repetición de temas tradicionales desempeña la función de integrar una comunidad de estudiosos en torno de un conjunto de creencias comunes. Como la tribu Arunta, en el clásico estudio de Durkheim de la religión aborigen (1961), también los sociólogos están unidos por la *religio,* en forma de textos sacros y ritos profesionales. El índice de cualquier libro de texto importante sobre sociología de la religión en los últimos quince años, tiene una gama predecible de temas: los orígenes de la disciplina, la tesis de la ética protestante, la iglesia: tipología de sectas, secularización y cultos modernos (Schneider, 1970; Budd, 1973; Hill, 1973; Towler, 1974; Wilson, 1982). Aunque algunas de las principales colecciones de ensayos, en esta disciplina, muestran una gama más vasta de intereses empíricos y analíticos (Schneider, 1964; Birnbaum y Lenzer, 1969; Robertson, 1969), la sociología de la religión ha seguido una gama notablemente estrecha de intereses teóricos. La principal pregunta analítica ha sido: "¿Qué es la religión?", y la dificultad de dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta ha dominado, por consiguiente, el debate acerca de la secularización en las sociedades industriales (Martin, 1978a). No cabe duda de que la pregunta tiene importancia a la vez en la filosofía y la sociología de la religión, pero ha tenido el efecto de causar cierta esterilidad teórica y repetitividad dentro de la disciplina. El análisis interminable de esta pregunta ha conducido a un callejón analítico sin salida. Parece apropiado tratar de plantear nuevas preguntas y temas de más vasto interés teórico y, por tanto, las definiciones de la religión

podrán, al menos momentáneamente, quedar relegadas a un apéndice. Aunque esto pueda parecer herético, el recurso tiene cierta utilidad económica.

Flaquezas de la actual sociología de la religión

Puede decirse que el estado actual de la sociología de la religión muestra tres flaquezas principales. Primera, no ha desempeñado un papel ni ha constituido parte de algún importante debate teórico en la sociología moderna. La sociología de la religión es cuestión teórica secundaria en relación, por ejemplo, con los debates neomarxistas acerca de los modos de producción y de ideología, las discusiones del estructuralismo francés sobre subjetividad y poder, y el análisis que la teoría crítica hace del conocimiento, el Estado y la legitimidad. La sociología de la religión ha tendido a considerar la burda metáfora de la base/superestructura, en el marxismo clásico, como la única posible versión marxista de la ideología en que la religión simplemente es un reflejo de las relaciones económicas de producción.

Se han dejado a un lado los recientes desarrollos en el neomarxismo concernientes a la naturaleza de la ideología, de modo que los sociólogos de la religión no han participado en las discusiones teóricas generadas por Louis Althusser (Althusser y Belibar, 1970), Nicos Poulantzas (1973), y Barry Hindess y Paul Q. Hirst (1975). Han pasado por alto la controversia acerca del papel de la legitimidad en el Estado moderno, que se siguió de la obra de Jürgen Habermas (1976) y Nicos Poulantzas (1978). Hasta han desdeñado las contribuciones de Braudel (1980) y de Ladurie (1981) al análisis histórico. Es difícil ver cómo podría considerarse la sociología de la religión como tema serio a la luz de su ausencia en los actuales debates en sociología. En mi opinión, esta ausencia puede explicarse, al menos parcialmente, por el hecho de que la sociología de la religión ha permanecido profundamente sumergida en un marco convencional de conocimiento y ha enfocado una estrecha gama de temas.

La segunda característica de gran parte de la sociología moderna de la religión es su preocupación primaria por la subjetividad del actor social, manifestada en el análisis de creencias religiosas, cosmovisiones, definiciones de otras realidades, compromisos con el cosmos sagrado, etcétera. Sin duda, hay buenas credenciales para semejante posición en la sociología interpre-

tativa de Max Weber, en la crítica del positivismo racional de Talcott Parsons (1937), en la filosofía social de la acción de G. H. Mead (1934) y, en general, en la tradición fenomenológica de escritores como Alfred Schutz (1972).

A pesar de todo, esta concentración en la subjetividad individual tiene buen número de consecuencias limitadoras dentro de la sociología de la religión. Llama la atención hacia la dimensión cognoscitiva de la actividad religiosa, de modo que rituales y prácticas ocupan un segundo lugar. Los intentos por enumerar buena parte de las dimensiones de la religiosidad en la obra de Charles Glock y de Rodney Stark (1965) han dejado las creencias religiosas en una ubicación central para la teoría y la investigación. La preferencia por las perspectivas hermenéuticas y fenomenológicas ha hecho que gran parte de la sociología de la religión se satisfaga con descripciones detalladas de la naturaleza y el contenido de la creencia religiosa y la experiencia subjetiva, mientras se desdeñan las explicaciones de los orígenes, funciones y efectos de las prácticas e instituciones religiosas. La insatisfacción con el funcionalismo-estructural de una tradición anterior (Davis, 1948) y con el marxismo ha hecho que la pregunta "¿Qué es la religión, desde la perspecpectiva subjetiva del actor social?" haya remplazado a la pregunta "¿Cuáles son los efectos sociales de los fenómenos religiosos en la sociedad?"

Por contraste, este estudio de la religión se concentra principalmente en una gama de teorías que enfocan el problema de las consecuencias sociales de la religión sobre las relaciones de clase, la organización de la familia, la legitimidad del Estado y el dominio de individuos y de poblaciones. Al examinar esos problemas, el libro vuelve a la tradición de Nietzsche, Weber, Engels y Freud, pero mira hacia adelante, a las contribuciones modernas de Lévi-Strauss, Foucault, Elias, Sennett y Ladurie. Por tanto, los análisis tradicionales de la religión y la secularización pueden colocarse en el contexto de los debates acerca de ideología, modos de producción, poder y conocimiento.

Semejante enfoque aparta la sociología del enfoque de Peter Berger, cuya obra *The Social Reality of Religion* (1969) dominó la sociología de la religión en el decenio de 1970. Al definir la religión como el proceso de construir palabras simbólicas (el dosel sagrado), Berger pudo forjar una alianza interesante e importante entre la sociología de la religión y la sociología del conocimiento. Y sin embargo, Berger llevó la sociología de

vuelta a la antropología feuerbachiana al afirmar que, en esencia, el hombre es un animal religioso, obligado a construirse un mundo significativo. Este enfoque pasó por alto el argumento marxista de que "la persona" es un efecto de un conjunto de relaciones sociales que, a su vez, reflejan la estructura compleja de las posiciones de clase (Seve, 1975). La *prevalencia* de las creencias religiosas en los grupos humanos no puede equipararse a la *eficacia* de las creencias religiosas en la coherencia de las clases, la operación del sistema jurídico, la distribución de la propiedad y la transformación de las relaciones de producción.

Es difícil apartarse de las afirmaciones, sumamente generales, de Berger acerca de la realidad subjetiva de los mundos sagrados y la esencia religiosa de la empresa humana, hacia análisis específicos del papel de la religión, por ejemplo en las sociedades con clases. Por consiguiente, este estudio de la religión en gran parte se sigue de una posición teórica desarrollada en *The Dominant Ideology Thesis* (Abercrombie, Hill y Turner, 1980), que criticaba a los sociólogos por suponer que la presencia social de las creencias era prueba de que tales creencias tenían consecuencias sociales directas y específicas. Un segundo argumento de tal estudio era que los sociólogos examinan, con excesiva frecuencia, las creencias articuladas y literarias de una clase dominante, como prueba de la existencia de una ideología general y predominante. Los sociólogos de la religión están demasiado dispuestos a aceptar las creencias teológicas como sus datos, y recientes intentos por analizar la "religión común" no evitan radicalmente este problema (Towler, 1974).

La tercera limitación de la actual sociología de la religión es su estrecho enfoque empírico en las formas occidentales de religión. En la práctica, la sociología de la religión es, en gran parte, la sociología del cristianismo. Esta estrecha gama empírica fue especialmente característica de la sociología inglesa durante los sesentas y setentas; *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* fue ilustrativo de la labor competente que se ha efectuado en este género. Esta tradición ha sido complementada por buenos estudios etnográficos de cultos y sectas en los Estados Unidos (Zaretsky y Leone, 1974) y la Gran Bretaña (Wilson, 1970a), junto con una rica cosecha de publicaciones sobre Hare Krishna, la Divine Light Mission, la Familia Unificada y, más exóticamente, la posesión del espíritu entre los yaquis (Castaneda, 1968; Silverman, 1975). La tendencia hacia la

sociología de los cultos ha llegado tan lejos que, hasta cierto punto, el cristianismo de la corriente central ha quedado olvidado. La principal excepción a este cuadro la ofrece la historia social del catolicismo (Bossy, 1975; Delumeau, 1977).

Estudios sociológicos comparativos de las religiones del mundo

Pese a que Max Weber sigue ocupando un lugar central en la sociología de la religión, rara vez se intentan estudios sociológicos comparativos de las religiones del mundo. Aunque la sociología de la religión ha incorporado buen número de importantes avances teóricos en antropología (Eliade, 1959; Douglas, 1966; Geertz, 1966; V. Turner, 1969), no ha estado completamente a la altura de la rica tradición de estudios antropológicos y etnográficos de otras religiones (Rasmussen, 1931; Crapanzano, 1973; Gilsenan, 1973; Barnes, 1974; Tambiah, 1976). Desde luego, la sociología comparativa de la religión es labor azarosa, tanto en lo epistemológico como en lo metodológico. Nuestro entendimiento de "otras religiones" no se logra ingenuamente, por decirlo así, sino por mediación de perspectivas o discursos tradicionales que forjan o controlan los modos en que encontramos y explicamos otras culturas y sistemas de creencias. En particular, las comparaciones de las religiones occidentales y orientales se forman en los términos del discurso orientalista.

En este estudio, mi tratamiento de la problemática de "otras religiones" depende en mucho de la obra de Edward Said, cuyo *Orientalism* (1978) ofrece una brillante explicación del discurso por el cual la cultura occidental se ha apropiado del "Islam". La peculiaridad del interés contemporáneo en la cuestión epistemológica de las comparaciones es que la sociología de la religión ha estado ausente de este debate. Esto resulta paradójico, dado el hecho de que el comprender otros sistemas de creencias (Wilson, 1970a) fue parte de los instrumentos de la tradicional sociología de la religión. Aunque las comparaciones, como las traducciones, son filosóficamente problemáticas, este estudio se basa mucho en datos comparativos tomados del islamismo, el judaísmo y el cristianismo.

Continuidades y discontinuidades entre las religiones abrahámicas

En *Orientalism*, Edward Said observó que la existencia de un discurso genera una serie de contrastes (diferencias) que apartan nuestra realidad familiar de las culturas ajenas. La sociología de la religión de Max Weber está llena de tales contrastes: rechazo del mundo en el cristianismo contra acomodo en el confucianismo; la racionalidad del calvinismo contra la no-racionalidad del taoísmo; oposición a las prácticas mágicas en el protestantismo contra aceptación pragmática de ritos mágicos en el budismo popular; el lugar central de la salvación personal en las sectas protestantes contra la búsqueda de tierras en el Islam militarista. Este sistema de ausencia/presencia ofreció el marco conceptual dentro del cual pudo plantearse bien la pregunta de los orígenes del capitalismo.

Mientras que el discurso de "otras religiones" tiende a enfocar cuestiones de discontinuidad y de diferencia, en el caso del judaísmo, el cristianismo y el Islam hay una poderosa razón para subrayar la continuidad y la mismidad. Desde luego, la paradoja consiste en que estas tres dimensiones de la "fe abrahámica" han subrayado tradicionalmente sus separadas identidades teológicas. El concepto de una "ruptura epistemológica" (Althusser y Balibar, 1970) en el análisis estructuralista de los avances en el conocimiento científico podría aplicarse igualmente, por tanto, a los cambios y discontinuidades que pueden verse en la teología y las religiones. Así, el cristianismo, al conceptualizar al judaísmo como religión farisea y ritualista subraya la revelación, la profecía y la salvación personal como componentes clave en su "ruptura epistemológica" con el tradicionalismo judío. El contraste depende del espíritu contra la ley. A su vez, el Islam considera su puro monoteísmo y escrituras proféticas como ruptura con el trinitarismo cristiano o, desde la perspectiva islámica, con el politeísmo.

Pese al hecho de que miembros de la fe abrahámica subrayen sus diferencias mutuas, hay entre ellos poderosas continuidades sociológicas. El núcleo ortodoxo de esas religiones muestra un conjunto de componentes comunes: un dios supremo, tradición escritural, revelación profética y salvacionismo. Característicamente engendran movimientos religiosos populares que se organizan en torno de santos, cultos populares, alternativas místicas a versiones puritanas del escrituralismo y las prácticas

mágicas. La tradición cultural y la organización sociológica del hasidismo judío, el sufismo islámico y el misticismo popular cristiano son notablemente similares. Aunque pueda haber diferencias considerables entre la "gran tradición" del cristianismo, el judaísmo y el Islam, sus "pequeñas tradiciones" dentro de la comunidad popular tienden a converger (Redfield, 1955 y 1965).

Como lo afirma Gellner (1969b), en el Islam hay una oscilación entre el ascetismo puritano de la ciudad y la santidad jerárquica de los campos, porque el analfabetismo de los tribeños los excluye de la tradición letrada y escritural de la mezquita urbana. Los servicios que ofrecen los santos en el islamismo y otras religiones son muy diversos y no simplemente limitados al de mediación espiritual. En particular, los santos populares de las religiones abrahámicas ofrecen vitales servicios de curación en sociedades en que el comportamiento patológico tiene un importante significado simbólico y donde están subdesarrollados los modernos sistemas médicos (Beattie y Middleton, 1969). En estas tradiciones folclóricas, el cuerpo humano se encuentra en una relación significativa con ideas de bienestar espiritual y físico. Por ejemplo, la bendición (carisma) de los santos en las tradiciones populares católica y hasídica es transmitida por contacto físico entre los seguidores laicos y los santos. En el islamismo popular, el don (*baraka*) del santo (*agurram*) se transmite mediante la sangre, la orina, la saliva y el excremento (Westermarck, 1968). De manera similar, la confesión de los pecados y los ritos de purificación típicamente incluyen escupir, lavarse el cuerpo y cambiarse de ropas (Pettazzoni, 1954).

Existe, por tanto, una convergencia dentro de la religiosidad folclórica hacia una adhesión a los santos populares que ofrecen servicios médicos y simbólicos para el cuerpo y hacia una cosmología en que el cuerpo y sus secreciones son fundamentales para el concepto de salvación. Existe una convergencia de práctica, independientemente de las discontinuidades y rupturas al nivel de la sistematización teológica formal. Las implicaciones políticas de continuidad/discontinuidad de los conflictos religiosos globales son de obvia importancia, dado el papel de la religión para definir la ciudadanía en Israel y en las sociedades islámicas.

Religión, individuos y poblaciones

Por tanto, este estudio es materialista en dos sentidos. Siguiendo una distinción establecida por Michel Foucault, mi objetivo es seguir la pista a las relaciones entre la religión y el cuerpo de las personas, y entre la religión y el cuerpo de las poblaciones. El término "religión" se deriva de *religio*, el nexo de las relaciones sociales entre personas; el término "sociología" se deriva de *socius*, el vínculo de compañerismo que constituye las sociedades. Siguiendo a Durkheim (1961), podemos definir la religión como un conjunto de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado, que crean vínculos sociales entre personas. Podemos definir la sociología, ingenuamente, como la "ciencia de la comunidad" (MacIver, 1917, p. 45). Vemos pues que la sociología en general y la sociología de la religión en particular se preocupan por los procesos que unen y desunen, que conectan y desconectan las relaciones sociales en el espacio y en el tiempo.

El cuerpo de las personas

El tema de este estudio es que la religión tiene la función de contener la sexualidad del cuerpo para asegurar la transmisión regular de la propiedad por vía de la familia. Como la transmisión de propiedades por medio de la primogenitura dentro de la familia patriarcal es vital para asegurar la unidad económica y política de la clase dominante, toda teoría general de los efectos sociales de la religión ha de ocuparse de la cuestión de la clase social. La importancia de la religión para los grupos sociales subordinados es muy distinta de su importancia en la clase dominante. Entre los grupos subordinados, seguiré la tradición de Engels (1965), de Weber (1966) y de Mannheim (1960), afirmando que la religión puede expresar la oposición por medio del milenarianismo, el sectarismo y el quilianismo en forma de resentimiento (Nietzsche, 1968). Por lo demás, la religión ofrece esperanza, compensación y acomodo. Sin embargo, en general, adoptaré una visión crítica de todo argumento que sugiera que la religión es un vínculo social que une a las clases sociales dentro de una cosmovisión común.

La idea de que la religión incluye el control social del cuerpo y tiene importantes consecuencias para la distribución de la riqueza y la autoridad puede expresarse en un diagrama, de esta manera:

Religión/control

Personas Propiedad

Familia

Este tratamiento de la religión presupone que la sociedad está organizada en términos de unidades familiares, leyes de herencia y propiedad privada. Más precisamente, supone que la riqueza se transmite de una generación a la siguiente por medio de la familia y que la unidad familiar es la fuente principal de la riqueza. En el feudalismo, el control religioso de la sexualidad, especialmente la sexualidad de las esposas y los hijos, fue decisivo en el control de los derechos feudales a la tierra; los sacramentos de la confesión, la penitencia y otros, fueron importantes en el control social de las mujeres y la producción de hijos legítimos (Turner, 1977b). En el capitalismo competitivo, el control religioso de la sexualidad también fue importante en la distribución de la propiedad, mientras la familia capitalista era la fuente básica de futuras inversiones para acumulación.

El cuerpo de las poblaciones

En las sociedades en que la propiedad estatal y pública son más importantes que la propiedad privada, la religión tiene una función muy distinta en la relación con los individuos. En el capitalismo avanzado, donde hay un grado de separación de propiedad y control (Hill, 1981), la importancia de la familia para la acumulación económica declina y se hace menor hincapié en la importancia de la legitimidad y la monogamia. Ya no hay un requerimiento económico para la contención sexual entre propietarios, ya que la empresa pública, antes que la firma familiar, domina la economía. Sin embargo, hay un poderoso requerimiento social en favor de la regulación de poblaciones urbanas para lograr el orden público y asegurar el cobro de impuestos.

Los controles religiosos tradicionales sobre el cuerpo se han transformado ahora en disciplinas públicas que se ejercen dentro de la escuela, la fábrica, la prisión y otras "instituciones totales". La religión puede continuar dentro del espacio privado del cuer-

po de los individuos, pero el espacio público del cuerpo de las poblaciones está hoy subordinado, no a la *conciencia colectiva,* el palio sagrado o la religión civil, sino a disciplinas seculares, frenos económicos y coacción política. La esfera púbica ha sido desacralizada en las sociedades industriales de Occidente. En términos políticos globales y por toda una variedad de razones contingentes, el Islam militante y el judaísmo ortodoxo adoptan un papel político importante en el marco de las luchas poscoloniales. En las sociedades occidentales, la desaparición de la religión en la arena política socava la legitimidad del Estado, que se ve obligado a depender de una coacción como la principal base de su estabilidad. El argumento toma esta forma:

Regulación

Poblaciones — Propiedad pública

Estado/gran empresa

En el capitalismo avanzado, el Estado ocupa un papel importante en la economía, y la familia capitalista privada ha sido, generalmente, remplazada por empresas nacionales e internacionales. Aunque existe considerable desigualdad en la distribución de la riqueza privada, la naturaleza del sistema de clases cambia porque sus administradores ejercen considerables poderes sociales y políticos por medio de su control de las empresas en gran escala (Poulantzas, 1975). El pluralismo y la diversidad religiosos pueden ser hoy "tolerados" porque, por razones económicas, se hace menor hincapié en el control sexual de las mujeres. Pese a las desigualdades en el mercado liberal, las mujeres tienen hoy mayor acceso al divorcio y la separación. La unidad moral de la clase dominante está decreciendo, pero al mismo tiempo existe la necesidad de controlar la población urbana que se desarrolla de manera paralela a la maduración del capitalismo competitivo.

Secularización y burocratización

Así pues, los dos modelos de sociedad implican una tesis de secularización, a saber, la importancia decreciente de la religión

para la unidad de la clase dominante. Sin embargo, el capitalismo avanzado no es la única sociedad en que el Estado predomina en la sociedad civil o en que existe un requerimiento de controlar grandes poblaciones humanas. Esta forma de argumento también podría aplicarse a las civilizaciones basadas en la esclavitud, a las sociedades que Wittfogel (1957) llamó Imperios hidráulicos centralizados, a la Grecia clásica o al sistema burocrático de los incas. La variable relación entre coacción y limitación entre las sociedades precapitalistas, como Egipto y Atenas (Carlton, 1977), adquiere particular importancia a este respecto. Ha quedado desacreditada la tesis de Wittfogel, a saber, que los orígenes del Estado se encontraban en el problema del control burocrático de los Imperios hidráulicos; la contribución precisa de los factores ambientales y sociales en el nacimiento de los Estados precapitalistas sigue siendo cuestión de controversia (Moseley y Wallerstein, 1978). Aunque la regulación de poblaciones numerosas por medios burocráticos antecede al capitalismo, es obvio que las disciplinas reguladoras tienden a intensificarse con el desarrollo del capitalismo (Touraine, 1974). Las funciones de beneficencia del Estado moderno, que en parte sirven para incorporar a la clase obrera, también exigen mayor regulación y coordinación de las poblaciones (Bell, 1976). Las sociedades capitalistas modernas se caracterizan, pues, por una relación contradictoria entre una insistencia en la expresividad del cuerpo externo y la regulación de poblaciones por medio de disciplinas burocráticas.

Religión, sociedad y economía

Este análisis de la religión se diferencia agudamente de aquellos enfoques que o bien tratan la religión simplemente como cuestión de subjetividad individual o se satisfacen con versiones descriptivas de las formas organizacionales de sectas, cultos y denominaciones. Siguiendo a Weber, este estudio de la religión se interesa básicamente en el nexo institucional entre religión, sociedad y economía. Esta preocupación incluye dos argumentos independientes.

En primer lugar, rechaza la importancia sociológica de la orientación subjetiva de los actores sociales en la explicación de las regularidades sociales. Esta posición se sigue de los argumentos teóricos elaborados inicialmente en *The Dominant*

Ideology Thesis (Abercrombie *et al.*, 1980), en que los actores y las clases sociales fueron tratados básicamente como carreras de disposiciones estructurales. A su vez, esta posición depende del concepto de que las relaciones de producción en la sociedad imponen cierta lógica al comportamiento de las personas: la agencia humana opera siempre dentro de los límites establecidos por el modo de producción dominante (Plejánov, 1940).

En segundo lugar, de este argumento no se sigue que mi interpretación de la religión entrañe un reduccionismo *vulgar*. Nunca hay un ajuste mecanicista entre la base y la superestructura porque, al nivel de la formación social, muchas relaciones contingentes entre clases, grupos e instituciones "tuercen" la lógica de la reproducción económica. Las exigencias del modo de producción dominante nunca están enteramente satisfechas al nivel de la formación social. La economía sólo es dominante "en último análisis"; muchos rasgos de la cultura de una sociedad —estética, doctrinas concernientes a la categoría mesiánica de Cristo, teorías de autoridad escritural, himnología, eclesiología, etcétera— pueden tener poco o nada que ver con la operación de las formas económicas y así disfrutan de una autonomía relativa ante la base económica. Los sociólogos que desean dedicar sus vidas académicas a análisis beletristas de estas formas culturales están en libertad de hacerlo, pero no hacen avanzar seriamente la sociología como una ciencia sistemática de la sociedad.

Como perspectiva materialista de la religión, este texto fue escrito contra la corriente de las versiones tradicionales dentro de la sociología de la religión. Para defender la autonomía y la importancia del estudio de la religión dentro de la sociología, los sociólogos de la religión han refinado el punto de que la religión es un fenómeno cultural autónomo que no se puede reducir a un interés económico o a requerimientos políticos, que la religión influye considerablemente sobre la conducta individual y que la religión es una interpretación humana crucial de la condición existencial de los hombres. La sociología de Max Weber ocupa lugar importante en esta interpretación de la religión como actividad simbólica independiente, porque Weber hizo especial hincapié en las teodiceas religiosas y en la religión como un "comportamiento (eminentemente) significativo".

Sin embargo, este enfoque al estudio weberiano de la religión tiende a reducir el interés crucial de Weber hacia los nexos entre la religión, la economía y la política; en este terreno,

Weber escribió a menudo en forma reduccionista, tratando la "ética" de las religiones mundiales como si estuviese fundamentalmente formulada por la ubicación social de sus exponentes. Por ejemplo, Weber consideró que el contenido teológico del islamismo estaba determinado por los intereses mundanos de guerreros (Turner, 1974a). Además, a juicio de Weber, la religión como tal brotó de preocupaciones específicamente mundanas por la riqueza y la salud.

La sistematización teológica de la teodicea es producto de un estrato de intelectuales religiosos. La teodicea no es resultado de especulaciones puramente metafísicas acerca del "significado de la vida" en general, sino que está arraigada en las cuestiones inmediatas de nuestra finitud corpórea. Por tanto, una perspectiva materialista sobre la religión puede parecer un juego con las palabras *corporalis* y *corporare*. Este estudio se centra básicamente en la corporalidad del individuo y la corporación de la sociedad, en el lugar de la religión en la producción de sociedades y la reproducción de individuos o, en términos de Foucault, en "el cuerpo de los individuos y el cuerpo de las poblaciones": "La disciplina del cuerpo y las regulaciones de la población constituyeron los dos polos en torno de los cuales se desplegó la organización del poder sobre la vida" (Foucault, 1981, p. 139).

Una sociología materialista debe centrarse en la producción de la riqueza y la producción de cuerpos, en la relación entre la distribución social de cuerpos y bienes, y en las instituciones sociales (familia, religión y Estado) que median en estos procesos básicos de producción y reproducción.

Una perspectiva materialista-histórica

Una perspectiva materialista sobre la religión no trata las creencias y prácticas religiosas como triviales y sin consecuencias. Por lo contrario, sitúa la religión en nuestra experiencia de la realidad física y fisiológica. Como tal, el materialismo está perfectamente en armonía con lo físico de la tradición cristiana y, por extensión, con las raíces abrahámicas del Islam y del judaísmo. El meollo simbólico y teológico del cristianismo tradicional enfoca la paternidad de Dios, la encarnación de Cristo, su sufrimiento en la Cruz, la resurrección gloriosa del cuerpo y la vida del mundo por venir. Es difícil escapar del

materialismo del festín eucarístico de la sangre y el cuerpo de Cristo, o de las metáforas materialistas del cuerpo de Cristo y del cuerpo de la Iglesia.

Además, esta perspectiva no es sólo característica de la cosmología cristiana, ya que, por ejemplo, ocupa lugar de honor en el culto y la himnología protestantes. Por ejemplo, el arrobamiento de los himnos de Charles Wesley,

> Oh, déjame besar tus pies sangrantes,
> Y bañarlos y lavarlos con mis lágrimas.

es típico de la respuesta metodista al sufrimiento físico de Cristo. Esto no es negar que, en varios puntos de la historia del cristianismo, ha habido una profunda espiritualización de la religión, rompiendo la conexión entre cuerpo y espíritu, y presentando el cristianismo como manifestación superior de la búsqueda religiosa por virtud de su negación de la equiparación del pecado con la enfermedad, de la carne con el mal. Así, la Sagrada Familia se convierte en negativa de lo terrenalmente familiar, o al menos, es un símil perfecto (Martin, 1978). Pero este proceso mismo de espiritualización continúa dependiendo de analogías "primitivas", de metáforas y duplicaciones de materia y espíritu, cuerpo y alma, la subjetividad de la conciencia y la objetividad de la sociedad:

> En el zaguán hay un espejo, que fielmente duplica las apariencias. Los hombres suelen inferir de ese espejo que la Biblioteca no es infinita (si lo fuera realmente ¿a qué esa duplicación ilusoria?); yo prefiero soñar que las superficies bruñidas figuran y prometen el infinito... [Jorge Luis Borges, "La Biblioteca de Babel", en *Ficciones*.]

Una interpretación materialista reduce la religión a sus formas elementales en la producción y duplicación de la existencia material: la corporalidad de los individuos y el cuerpo de la sociedad. Vemos así que la religión se encuentra en el intercambio crucial entre naturaleza y cultura en la formación de sociedades y la creación de atributos humanos (Hirst y Woolley, 1982). Sin embargo, no es posible comprender este intercambio en general sino tan sólo en el contexto del modo material de producción de individuos y sociedades. La teoría materialista de la religión es, por definición, una perspectiva materialista-histórica; es, como lo observó Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, el estudio de la producción de los medios de subsistencia y de la producción de seres humanos.

I. OTRAS RELIGIONES

SE PUEDE decir que la sociología de la religión existe con objeto de definir su materia principal. En realidad, fue fundada, en gran medida, por el intento de Emile Durkheim (1961), en *Las formas elementales de la vida religiosa,* de 1912, de someter la multiplicidad de las religiones a la uniformidad de la religión. Las secciones primera y última de este clásico de la sociología se consagran a la demolición de las definiciones existentes que trataban la religión como el intento erróneo por dar sentido al mundo, por referencia a conceptos como "Dios", "alma" o "espíritus". Durkheim sostuvo que la religión sólo podía comprenderse concentrándose en su papel social al unir la comunidad tras un conjunto común de ritos y creencias. El rasgo que define a la religión es que bifurca el mundo en lo sagrado y lo profano; la consecuencia social de tales prácticas hacia el ámbito sagrado es la creación y reproducción de una *conciencia colectiva,* una unidad social que une a sus miembros en unidades homogéneas.

Dada esta célebre definición sociológica, las religiones de la humanidad son otras tantas variaciones de un tema ya que todas se han levantado sobre la base de estas "estructuras elementales". Habiendo definido satisfactoriamente la religión como un "hecho social" de las colectividades humanas, el problema de la religión, al parecer, desaparece de la mirada sociológica de Durkheim, a no ser por una dificultad de cierta importancia. Durkheim pensó que las formas tradicionales de la conciencia religiosa en las sociedades europeas estaban desintegrándose rápidamente bajo el choque del industrialismo secular; hasta cierto punto la sociedad industrial estaba basada en un nuevo principio de integración social en que una extensiva división del trabajo creaba los nexos modernos de reciprocidad y cooperación. Sin embargo, durante la primera Guerra Mundial, Durkheim observó los efectos del nacionalismo sobre la comunidad francesa, y en dos artículos, de tiempos de guerra, implicó que el nacionalismo tenía los mismos efectos sociales que las religiones tradicionales. ¿Era una religión el nacionalismo? Una dificultad de las definiciones durkheimianas de la religión es,

por tanto, que su red conceptual es demasiado abierta; arrastra una pesca diversa de fenómenos sociales, desde el beisbol hasta el nacionalismo, desde las celebraciones hogmanay de los celtas hasta las bodas reales, bajo la rúbrica general de "religión".

Mientras que Durkheim defendió el principio metodológico según el cual las definiciones precisas de los términos siempre deben preceder a la investigación sociológica, Weber (1966) característicamente empezó *La sociología de la religión* observando que, dada la infinita diversidad del comportamiento religioso, sólo por *fiat* podían imponerse definiciones generales de la religión. Además, no era su intención captar la "esencia de la religión", sino tan sólo poner al desnudo sus "condiciones y efectos". Vemos así que: "Definir la 'religión', decir lo que *es*, no es posible al comienzo de una presentación como ésta. Sólo podrá intentarse una definición, si acaso, a la conclusión del estudio" (Weber, 1966, p. 1).

Se puede criticar a Weber por operar con una definición implícita de religión, que le permitió analizar la magia, el budismo, el confucianismo, el hinduismo, el islamismo, el cristianismo, el tabú, el totemismo y el ocultismo bajo la rúbrica de *Religionssoziologie*. Weber no acabó por ofrecer una definición explícita y sucinta de los fenómenos religiosos, pero es claro que su enfoque de la religión fue ineluctablemente histórico, rico en detalles empíricos y sensible al complejo significado de "religión" para diferentes categorías nacionales y de clase. Por ejemplo, a cierto nivel, Weber se preocupó por examinar las diversas formas en que el problema de dar sentido al mundo ("la necesidad de significado") fue elaborado en función de diversas teorías de la salvación y cómo la "angustia salvacional" tiene definidas consecuencias sociales. Estos mapas cognoscitivos de la condición humana fueron el resultado del intelectualismo y del profesionalismo religiosos que de alguna manera se habían apartado de la realidad cotidiana de la gente ordinaria, que se enfrenta a la mundana tarea de la simple supervivencia. Por contraste, los orígenes históricos de la religión residieron en el intento de controlar el mundo empírico, con propósitos enteramente seculares o instrumentales: "Las formas más elementales de comportamiento motivadas por factores religiosos o mágicos están orientadas hacia *este* mundo" (Weber, 1966, página 1).

A pesar de todo, Weber no se interesó por la naturaleza esencial de la religión y no ofreció una historia social del significado

de "religión". Su sociología fue, en la práctica, un análisis de los efectos sociales de la religión sobre el desarrollo económico y político como prefacio a su tarea central de "comprender la característica unicidad de la realidad en que nos movemos" (Weber, 1949, p. 72). En ese sentido, tanto Durkheim como Weber presentaron tareas reduccionistas de la religión. En sociología, la naturaleza de los fenómenos religiosos debe explicarse en términos de consecuencias sociales, no en función del significado de la religión para la acción humana.

Joachim Wach, quien trató de reconciliar la sociología y la hermenéutica, criticó a Weber como resultado de este reduccionismo y por su "actitud crítica" hacia la religión. La sociología de Weber está viciada por no haber prestado atención suficiente al "significado original" de la religión (Wach, 1971, p. 3), mientras que la sociología hermenéutica conceptualizaría más adecuadamente la naturaleza objetiva de la experiencia religiosa. Siguiendo *La idea de lo sagrado* (1929), de Rudolf Otto, Wach (1971, p. 13) definió la religión sencillamente como "la experiencia de lo sagrado". El objetivo del ejercicio hermenéutico en la sociología de la religión es traer el significado de las situaciones al primer plano de interpretación y "captar los significados atribuidos a varias situaciones, estrictamente por los componentes de los mundos mentales de los pueblos respectivos" (Towler, 1974, p. 2). Dentro de esta perspectiva, la explicación de las creencias religiosas se convierte en cuestión de interpretación correcta, es decir, de comprender el significado de las creencias en su contexto social (Winch, 1958; Runciman, 1969). La sociología comparativa de la religión se convierte en cuestión de una correcta traducción, es decir, de poner su significado en los términos de nuestro lenguaje (Evans-Pritchard, 1965). Por consiguiente, los enfoques hermenéutico y fenomenológico de la religión tienden a comprometernos con la definición que de la realidad da el autor. La forma en que un individuo describe el mundo es definitiva, al menos desde las propias perspectivas del autor. La descripción que yo doy de la manera en que Dios me habla a mí tiene prioridad sobre la explicación sociológica de mis experiencias religiosas que puedan ofrecer otros. Dentro de la religión comparativa, la posición fenomenológica ha sido claramente planteada con respecto a las interpretaciones del profeta Mahoma: "lo que los musulmanes dicen acerca de Mahoma es absoluto y final" (Royster, 1972, p. 68).

Hay al menos tres dificultades importantes en el enfoque

hermenéutico o fenomenológico de la religión y las religiones. En primer lugar, por concentrarse en el significado de las acciones sociales, suele pasar por alto la forma en que la estructura social forma o limita las acciones y, típicamente, no tiene ninguna concepción de las consecuencias no intencionales del comportamiento (MacIntyre, 1967c). En segundo lugar, esta perspectiva no puede desarrollar ningún concepto de la importancia de la ideología en la vida social ni de la importancia de las visiones sitemáticamente deformadas o erróneas del mundo, ni del papel de las falsas creencias para mantener la desigualdad política. Al tratar las creencias situacionales desde la perspectiva del actor como, por definición, autoritarias, la antropología y la sociología corren el riesgo de una excesiva caridad contextual (Gellner, 1970). Finalmente, la sociología hermenéutica debe tropezar con dificultades al enfrentarse a aquellas situaciones en que los actores, sistemáticamente, están en desacuerdo entre sí acerca del significado de los contextos, o cuando un actor se encuentra en autocontradicción por cuanto al significado de sus creencias.

En respuesta a la idea de Royster de que las opiniones de los musulmanes acerca de Mahoma deben ser definitivas, quisiéramos saber qué ocurre cuando los musulmanes no se ponen de acuerdo sobre la verdadera naturaleza de la condición humana y profética de Mahoma (Turner, 1974a, p. 38).

Las diferencias religiosas

Los debates semánticos en la sociología de la religión sobre el significado de la religión y las religiones son, claramente, de importancia, pero también pueden representar un laberinto teórico que, como en un cuento de Jorge Luis Borges, tenga la apariencia de una conducta con un propósito pero que en realidad no tiene centro, salida ni dirección. Podemos encontrar ese sentido de frustración ante las sutilezas epistemológicas en las objeciones de Friedrich Engels a la defensa antropológica hecha por Ludwig Feuerbach de la religión como necesidad humana universal:

> La palabra religión viene de *religare* y significa, originariamente, unión. Por tanto, toda unión de dos seres humanos es una religión. Estos malabarismos etimológicos son el último recurso de la filosofía

> idealista... De este modo, se glorifican como una "religión" el amor entre los dos sexos y las uniones sexuales, pura y exclusivamente para que no desaparezca del lenguaje la palabra religión, tan cara para el recuerdo idealista. [Engels, 1976, pp. 29-30.]

El peligro de nuestra frustración por los "malabarismos etimológicos" es que puede permitir que actitudes etnocéntricas no sean desafiadas cuando los sociólogos se vuelven hacia el problema de otras religiones. Sin advertirlo, quedamos encerrados en nuestras convenciones lingüísticas y, encubiertamente, desplegamos la naturaleza de la religión en la Europa occidental como modelo privilegiado de todos los fenómenos religiosos: nuestra religión aporta la vara de medir de sus religiones, pareciendo estas últimas como pálidos reflejos o imitaciones bastardas de la primera. Marx ciertamente tuvo conciencia de este problema, al que aludió en su historia de la economía política burguesa, al analizar una semejanza entre los economistas políticos y los teólogos. En su *Miseria de la filosofía* observó Marx que los economistas tienden a considerar las instituciones económicas del feudalismo como artificiales, mientras que las del capitalismo les parecen de alguna manera necesarias y naturales. Del mismo modo, tratan a todas las religiones *"qui n'est pas la leur, est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu"* (Marx, 1847, p. 113). El lenguaje de la comparación es el lenguaje de las diferencias y, aunque Marx identificó el obvio problema de las comparaciones religiosas como contraste entre lo necesario y lo artificial, el marxismo ciertamente no está libre de esta dificultad. Marx escribió con arrogancia cultural hacia otras sociedades, lo que ya no es aceptable en el periodismo serio, ya no digamos en el estudio serio. En su comentario periodístico sobre la sociedad de la India, Marx comentó que la organización de la aldea al nivel agrario había producido un culto embruteceder de la naturaleza, que exhibe su degradación en el hecho que el hombre, el soberano de la naturaleza, cayó de rodillas en adoración de Hanuman, el mono, y Sabbala, la vaca" (Marx y Engels, 1972, página 41).

Marx y Engels, pese a su punzante crítica de los efectos del régimen colonial británico, reprodujeron el lenguaje del predominio cultural que tradicionalmente forjó las opiniones convencionales de otras religiones. Los problemas epistemológicos del relativismo en el análisis comparativo de otras culturas no

ocupan un alto lugar en la lista de los intereses teóricos de Marx. Por contraste, el problema de otras culturas ha dominado en mucho las ciencias sociales en el siglo xx. La razón de esta prioridad epistemológica está íntimamente ligada a las crisis de la política global y, en particular, a la ubicación del islamismo con respecto a los requerimientos de energía de las sociedades industriales.

El modo en que hablamos de otros pueblos es problema central de toda interacción humana y uno de los debates constitutivos, dentro de las ciencias sociales. Aunque en realidad hablamos de otras personas y otras culturas al parecer sin excesiva dificultad, existen importantes problemas filosóficos que arrojan duda sobre si *en realidad* podemos comprender a personas que pertenecen a grupos ajenos y culturas extranjeras. Las cuestiones filosóficas son de traducción y relativismo. Sociólogos y filósofos han llegado a creer que el significado de las palabras depende de su uso dentro de un idioma particular, lo que a su vez depende de su marco dentro del modo de vida de una sociedad particular. La tarea filosófica de comprender el significado de una expresión en otra cultura, según esta visión del lenguaje, no puede separarse del problema sociológico de ofrecer una exposición de la estructura social dentro de la cual se encuentra empotrado el idioma (Winch, 1958). Tomada como resuelta doctrina acerca de que el significado depende de la estructura social, semejante posición filosófica haría que la traducción fuera, si no imposible, al menos incierta y problemática. A menos que haya una extensiva comparatividad de estructuras sociales, no es posible traducir inteligiblemente un lenguaje a otro. La paradoja es que la traducción es una práctica de rutina, y dominar otro lenguaje puede ser difícil, pero no imposible.

La cuestión de la traducción puede tratarse como ejemplo específico del problema más general del relativismo cultural. El problema del relativismo es tan antiguo como la propia filosofía occidental, ya que fueron Herodoto y Aristóteles quienes se enfrentaron al hecho de que el "fuego quema tanto en la Hélade como en Persia, pero las ideas de los hombres sobre lo que es justo e injusto varían de un lugar a otro". Si todas las creencias y el conocimiento son específicos de cada cultura, entonces no hay normas universales de verdad, racionalidad y bondad por las cuales puedan compararse o evaluarse las prácticas sociales. Sin embargo, hay un buen número de dificultades ya familiares con el relativismo, porque llevado a su conclusión lógica, demuestra que nuestro conocimiento del mundo es sim-

plemente etnocéntrico, una preferencia subjetiva. Ello significaría que no podrían hacerse comparaciones objetivas válidas entre sociedades y, sin embargo, sería difícil concebir un conocimiento que no fuera comparativo o que al menos no contuviera comparaciones. Saber algo es, en principio, poder hablar acerca de ello y el lenguaje necesariamente incluye contrastes y comparaciones entre mismidad y diferencia. Como ocurre a la traducción, constantemente comparamos, pese a las dificultades filosóficas aparentemente insolubles de hacerlo.

Las cuestiones de la traducción y del relativismo inevitablemente acechan al sociólogo que intenta hacer un estudio comparativo de dos religiones, como cristianismo e islamismo. De hecho, la cuestión de las comparaciones adecuadas es tan fundamental que puede parecer que excluye semejante empresa desde su principio, ya que la implicación de muchos análisis sociológicos del Islam es que no es, en absoluto, una "religión", sino un "sistema sociopolítico". Lo malo de esta implicación es que toma al cristianismo como modelo privilegiado de lo que cuenta como "religión" en primer lugar; tal vez a este respecto sea el cristianismo y no el islamismo, el que constituye una desviación. Una manera de orientarse en esos acertijos conceptuales puede consistir en reconocer que nuestras visiones contemporáneas de otras religiones, como el islamismo, son parte de una tradición establecida de hablar acerca de culturas ajenas. Comprendemos otras culturas catalogándolas en un código o discurso preexistente que hace inteligible su rareza. En la práctica, logramos superar las dificultades filosóficas de la traducción basándonos en varias formas de explicación que ponen de relieve las diferencias en las características entre "nosotros" y "ellos". La cultura de la que se harán comparaciones puede tratarse como si poseyera cierto número de características esenciales —racionalidad, democracia, progreso industrial— en cuyos términos otras culturas parecen deficientes. Se establece así un cuadro de atributos positivos y negativos por el cual las culturas ajenas pueden ser desdeñadas, y se puede establecer una recapitulación. Por consiguiente, cualquier estudio comparativo de las religiones tenderá a basarse en suposiciones y tradiciones culturales preexistentes que ofrecen una matriz interpretativa de contrastes y comparaciones. La principal hoja de balance por la cual se ha interpretado el Islam en la cultura occidental puede llamarse "orientalismo".

El orientalismo

El orientalismo como sistema de cultura surgió a comienzos del siglo XIV, cuando el Concilio eclesiástico de Viena estableció buen número de cátedras universitarias para promover un entendimiento de las lenguas y la cultura orientales. La principal fuerza impulsora del orientalismo procedió del comercio, de las rivalidades interreligiosas y de los conflictos militares. Por tanto, no es posible separar el conocimiento del Oriente de la historia de la expansión europea en el Medio Oriente y Asia (Kiernan, 1972). El descubrimiento de la ruta del Cabo a Asia por Vasco de Gama en 1498, extendió grandemente el ámbito del orientalismo, pero fue sólo hasta los siglos XVIII y XIX cuando en Europa se publicaron estudios detallados de las sociedades orientales. En la Gran Bretaña, el establecimiento de la Sociedad Asiática (de Bengala) en 1784 y de la Real Sociedad Asiática en 1823 marcó un paso importante en el desarrollo de las actitudes occidentales. Acontecimientos similares ocurrieron en Francia con el Institut d'Égypte y la Société Asiatique en 1821, de Napoleón, y en Alemania se formó en 1845 una Sociedad Oriental. Por medio de estas instituciones y de otras similares se desarrollaron e institucionalizaron el conocimiento de las sociedades orientales y los estudios de filología y competencia en lenguas orientales. Aunque en términos del sentido común el "Oriente" abarca una zona geográfica mal definida que se extiende desde las costas orientales del Mediterráneo hasta el sudeste de Asia, el islamismo y las tierras islámicas desempeñaron un papel peculiarmente significativo en la formación de las actitudes occidentales hacia el Oriente.

El islamismo

Dentro de la categoría de "otras religiones", el islamismo tiene al menos dos principales rasgos distintivos. Primero, el islamismo como religión profética y monoteísta tiene muy estrechos nexos, históricos y teológicos, con el cristianismo. Junto con el cristianismo y el judaísmo, se le puede considerar como una variante básica de la fe abrahámica (Hodgson, 1974). En segundo lugar, en contraste con otras religiones del Oriente, el islamismo fue una importante fuerza colonizadora dentro de

Europa, y desde el siglo VIII aportó la cultura predominante de las sociedades mediterráneas meridionales.

Estos dos rasgos del islamismo plantean esta pregunta: ¿en qué sentido es el islamismo una "religión oriental"? Esta pregunta, engañosamente sencilla, llega en realidad al meollo del problema orientalista. Si el orientalismo se enfoca a la cuestión de qué constituye el Oriente, entonces también está obligado, a la postre, a definir la esencia del occidentalismo. Por ejemplo, podemos tomar cierto número de atributos culturales cristianos —intelectualismo escritural, racionalidad antimágica o la separación de lo religioso y lo secular— como constitutivos del occidentalismo, para separarlo del Oriente. Esta estrategia plantea inmediatamente la dificultad de que el cristianismo, como fe semítica y abrahámica de origen, podría contar como "oriental", mientras que el islamismo, como parte, por expansión, de la cultura de España, Sicilia y la Europa oriental, podría ser considerado como "occidental". La problemática categoría religiosa y geográfica del islamismo fue reconocida por la teología cristiana tradicional que, o bien trató al Islam como un parásito de la cultura judeocristiana o como un cisma dentro del cristianismo. En la *Divina Comedia*, de Dante, el profeta Mahoma continuamente se ve separado en dos como eterno castigo por el cisma religioso.

Sin embargo, la naturaleza problemática del islamismo no sólo es una dificultad dentro de la teología cristiana. Si la cuestión motivadora del orientalismo cristiano fue la unicidad de la revelación cristiana con respecto a la herejía islámica, entonces el asunto decisivo para la sociología comparativa ha sido el dinamismo de la civilización industrial occidental contra el supuesto estancamiento del Oriente. Dentro de la sociología weberiana, el hecho de que el islamismo sea monoteísta, profético y ascético plantea importantes dificultades a la idea de que el ascetismo protestante desempeñó un papel crítico en el surgimiento de la racionalidad occidental. En *La sociología de la religión* (1966), Weber dio dos respuestas para suprimir esta dificultad a la tesis de la ética protestante. En primer lugar, aunque reconociendo que el mensaje inicial de Mahoma fue de ascético dominio de sí mismo, arguyó Weber que los mensajeros sociales del Islam fueron guerreros árabes que transformaron la original doctrina de la salvación en una búsqueda de tierras. Por tanto, la *angst* interna del calvinismo nunca estuvo totalmente presente en el Islam. En segundo lugar, la

forma de posesión de la tierra, por prebendas, en el islamismo, resultó en un Estado centralizado, de modo que el islamismo se convirtió en una ideología de una estructura patrimonial, que impidió el desarrollo del ascetismo urbano (Turner, 1978a). Este argumento acerca de mensajeros sociales y poder patrimonial en el Islam permitió a Weber tratarlo como una religión de aceptación mundial con una orientación formal y legalista a las cuestiones de la salvación personal (Freund, 1968). Como el islamismo no presentara un desafío radical al mundo secular del poder, no desarrolló una teodicea racional que, en principio, habría impulsado a los fieles a una posición significativa de dominio mundial. El islamismo, al legitimar el *statu quo,* nunca desafió la estructura política en tal forma que promoviese procesos fundamentales de cambio social.

El trato que Weber da al Islam nos ofrece el sistema de contabilidad que constituye la base de su sociología comparativa de la sociedad oriental, cuyo asunto central es un contraste entre los sistemas sociales dinámicos y los estacionarios. La tarea de la sociología de Weber consistió en ofrecer una explicación histórica al surgimiento de lo que él consideró como la característica unicidad del Occidente, a saber, los ingredientes que definen la producción capitalista racional. Estos ingredientes incluían el derecho (romano) racional, el Estado moderno, la aplicación de la ciencia a todos los terrenos de la vida social, especialmente a la tecnología de la producción industrial, la separación de la familia de la empresa de negocios, instituciones urbanas autónomas, un estilo de vida ascético que inicialmente convirtió a los empresarios a una "vocación" y, por último, la burocratización de los procedimientos sociales. Estos rasgos de la sociedad capitalista fueron las ubicaciones institucionales de un proceso general de racionalización en que las relaciones sociales se vieron cada vez más sometidas a normas de cálculo y predicción. La racionalización de la vida social incluyó una continua enajenación de los actores sociales, no sólo ante los medios de producción, sino ante los medios de producción mental y ante el aparato militar. La propiedad de los medios de producción económica, intelectual y militar se concentran en instituciones burocráticas, anónimas, de modo que, en opinión de Weber, el capitalismo se convirtió en una "jaula de hierro" en la que el individuo es simplemente un " perno" (Weber, 1965; Loewith, 1970). Mientras que el individuo se ve sometido a una detallada regulación social, el derecho racional, la administra-

ción burocrática y la ciencia aplicada aportan las condiciones sociales para la estabilidad económica por la cual la acumulación capitalista puede proceder sin el estorbo de convenciones morales o de una caprichosa intervención política.

En la sociología weberiana de la sociedad oriental, se crea un sistema de contabilidad en que el Oriente simplemente carece de los ingredientes positivos de la racionalidad occidental. Se puede definir la sociedad oriental como un sistema de ausencias: ciudades ausentes, falta de una clase media, falta de instituciones urbanas autónomas, ausencia de racionalidad jurídica y ausencia de propiedad privada (Turner, 1978b). En Europa, el cristianismo permitió que surgieran ciudades en que las relaciones sociales urbanas estaban basadas en una fe universal, y no en lealtades tribales particulares; además, las ciudades europeas disfrutaron de considerable independencia económica y social ante el Estado (Weber, 1958). En el Oriente, según Weber, las ciudades no evolucionaron orgánicamente como centros económicos, sino que fueron impuestas a los campos como sitios militares y políticos de control estatal. La ciudad oriental no ofreció un medio favorable dentro del cual pudiese brotar una burguesía urbana, libre de un control político impredecible y *ad hoc*.

Este análisis de la ciudad, a su vez, depende de un contraste básico en la sociología de Weber, entre las estructuras feudales de Europa y la organización prebendal de la tierra en el Oriente. En el feudalismo, en que los derechos individuales a la tierra son heredados por un sistema estable de primogenitura o partibilidad limitada, los caballeros propietarios de tierras disfrutan de un grado de libertad política ante el monarca feudal a cambio de sus servicios militares. En el prebendalismo, la prebenda es un derecho no heredable, controlado por un Estado patrimonial y, por tanto, un estrato de caballeros se ve más directamente sometido a la casa real. Aunque algunas formas de propiedad privada de la tierra sí surgen en el prebendalismo, la propiedad legal de tierras privadas es limitada y existe una poderosa tendencia a que los ricos eviten inversiones riesgosas de capital. Por tanto, en el islamismo, Weber pensó que el capital frecuentemente quedaba congelado en forma de inversiones en propiedad religiosa (propiedad *waqf*). Aunque la sociedad se encontrara sujeta a intervenciones políticas, también era difícil obtener una seguridad legal porque la ley religiosa era esencialmente inestable. Por consiguiente, es posible imaginar que la

sociología comparativa de Weber es un sistema de contabilidad con "derecho racional", "ciudades libres", "burguesía urbana" y el "Estado moderno" en una columna, y el "derecho *ad hoc*", los "campamentos militares", los "mercaderes controlados por el Estado" y el "Estado patrimonial" en la otra. Weber hace la labor de traslado de un conjunto de significados sociales a otro contexto de significados mediante un sistema de contabilidad y lingüística en que las categorías occidentales ocupan un lugar privilegiado.

A menudo se ha dicho que la sociología weberiana representa una forma de idealismo subjetivo que sin darse cuenta reproduce el contenido del pensamiento burgués, de sentido común, y que, por contraste, el materialismo histórico de Karl Marx penetra bajo la superficie conceptual de la economía política burguesa para revelar las estructuras objetivas que, a la postre, determinan la vida social (Hirst, 1976). Es difícil sostener este contraste en términos generales, y brotan problemas particulares con los comentarios de Marx y Engels sobre la sociedad oriental (Turner, 1981a). En los primeros escritos periodísticos de Marx y Engels sobre la India, China y el Medio Oriente, encontramos el desarrollo teórico de lo que después se ha llamado el "modo de producción asiático" (Avineri, 1968). El objeto de este recurso teórico fue contrastar el estancamiento socioeconómico del Oriente con el carácter revolucionario de la sociedad capitalista en que los capitalistas se ven obligados a cambiar constantemente la base técnica de la producción para sobrevivir económicamente. Así, el modo de producción asiático es una forma de contabilidad social que tiene clara similitud con la empleada por Weber.

Marx y Engels, que formaron sus teorías sobre la base de análisis utilitarios de la India y de los *Voyages*, de François Bernier, de 1710, enfocaron su interés en la supuesta ausencia de propiedad privada de la tierra en Asia, donde el Estado controlaba la distribución de la propiedad de la tierra. En algunas de sus obras periodísticas, como el artículo sobre "El régimen británico en la India" de 1853 (Marx y Engels, 1972), Marx subrayó la importancia del clima y de la geografía en las regiones desérticas del norte de África y de Asia en el surgimiento del Estado, que desempeñaba funciones importantes en el control de las obras de riego. Como el Estado controlaba la tierra para administrar los sistemas de riego público, las clases sociales basadas en la propiedad de las propiedades no pudieron surgir, y en cambio, la población fue mantenida en un estado

que Engels llamó "esclavitud (estatal) general". A falta de clases sociales y de lucha de clases, no había mecanismo de cambio social. Como la historia de todas las sociedades es la historia de la lucha entre clases, de allí se seguía que Asia "no tenía ninguna historia, al menos no una historia conocida" (Marx, 1972, p. 81). En obras posteriores, como los *Grundrisse* y *El Capital*, Marx apartó su atención de la función del Estado en el riego, hacia la naturaleza de la autosuficiencia económica de las aldeas asiáticas como explicación última de la estabilidad oriental. El resultado es el mismo: la ausencia de cambios radicales en la estructura social asiática que, en términos marxistas, contaría como cambio histórico.

Weber y Marx se adhirieron a esquemas de contabilidad bastante similares para explicar la presencia de la historia en las sociedades occidentales y su ausencia en el Oriente. Según estos modos de traducción, el Oriente es una colección de huecos o una lista de deficiencias: la ausencia de propiedad privada, la ausencia de clases sociales, la ausencia de cambios históricos en el modo de producción. Como Weber y Marx también se adhirieron a la idea de que la política estatal en el Oriente era arbitraria e incierta, su visión de la sociedad oriental puede considerarse como otra versión más de aquel más antiguo sistema de contabilidad, a saber, el "despotismo oriental". El ímpetu teórico para el análisis de la política despótica procedió del desarrollo del Estado absolutista en Europa, cuando las discusiones filosóficas se centraron en la distinción entre la monarquía legítima y el despotismo arbitrario. De este modo, Benigne-Bossuet, instructor de Luis XIV, identificó cuatro causas principales del régimen despótico: la ausencia de propiedad privada, el derecho arbitrario, el poder político absoluto y la esclavitud general (Koebner, 1951; Stelling-Michaud, 1960). Todas estas causas de despotismo eran evidentes en las estructuras imperiales de Rusia y de Turquía. Una posición bastante similar adoptó Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, en 1748, cuando afirmó que el despotismo en los Imperios asiáticos había sido creado por la ausencia de instituciones sociales que intervinieran entre el soberano absoluto y la población general, que, por consiguiente, no era sino un objeto sin protección ante las pasiones del gobernante.

El que Marx acabara por abandonar, o no, el concepto del modo de producción asiático se ha convertido en cuestión importante de la teoría y la política marxistas (Wittfogel, 1957).

En años recientes, se ha hecho buen número de intentos por abandonar el concepto, empleando la idea de Louis Althusser de un "rompimiento epistemológico" en el desarrollo teórico de las ideas de Marx. Según Althusser (1969), es posible dividir las obras de Marx en periodos distintivos en que el temprano humanismo idealista de los manuscritos de París acabó por ser remplazado por un nuevo interés enteramente científico en las leyes objetivas del modo de producción capitalista. Por estos motivos, es posible tratar el concepto del modo de producción asiático como un interés precientífico que Marx y Engels abandonaron en su madurez. También se ha dicho que, en todo caso, el concepto es incompatible con el elemento central de la teoría marxista del Estado como producto de una sociedad dividida a lo largo de líneas de clase. Según esta opinión, el conflicto de clases es "una condición de la existencia" del Estado y, puesto que en el modo de producción asiático no hay clases, es difícil explicar la existencia del Estado, como no sea por vagas referencias a "clima y territorio" (Hindess y Hirst, 1975).

Por desgracia, estos intentos por sacar a Marx de una problemática orientalista simplemente traen como secuela una serie de nuevas dificultades teóricas. Una vez que se ha abandonado el modo de producción asiático, entonces resulta necesario conceptualizar todos los modos de producción precapitalistas dentro del estrecho marco de la esclavitud o el feudalismo, a menos que la teoría marxista esté dispuesta a admitir nuevas adiciones a la existente lista ortodoxa de modos de producción.

El judaísmo

Aunque tradicionalmente se ha considerado al islamismo como versión cismática del cristianismo o como árida extensión del monoteísmo cristiano, el judaísmo ha ocupado una categoría particularmente problemática en el orientalismo. En la larga historia del antisemitismo cristiano, a los judíos, como rechazadores y asesinos del Mesías, se les atribuyó todo tipo de engaño, astucia e hipocresía. El carácter del judío, la exclusión de la comunidad judía y la participación de los judíos en el comercio y el trueque quedaron inextricablemente unidos en la imaginación occidental. La personalidad del judío y la actividad del usurero llegaron a ser sinónimos. En los *Cuentos de Canterbury*, de Chaucer, la priora describe un *ghetto* asiático:

Donde había judíos, apoyados por la corona
Por el sucio lucro de su usura,
Odiosos a Cristo y a toda su compañía.
Chaucer, 1960, pp. 185-186.]

Dos siglos después, Shakespeare presentó el carácter prototípico del usurero judío en la figura de Shylock. Aunque Shakespeare señaló la común humanidad del judío y del cristiano en la respuesta de Shylock a Salarino ("Si nos pincháis, ¿no sangramos? Si nos hacéis cosquillas, ¿no reímos?"), Shylock simboliza la rigidez de una ley despiadada, la venganza y la usura implacables. En un tema similar, el poeta puritano Andrew Marvell, del siglo XVII, escribió su poema satírico "El carácter de Holanda", en que la tolerancia de los holandeses a la comunidad judía es unida al papel destacado de los judíos en la creciente economía marítima de Amsterdam. Para Marvell, la proliferación del cisma era la consecuencia religiosa de la expansión del trueque (Smith, 1973, pp. 86-87).

Estas fuentes literarias abarcaron dos contradicciones en la relación entre judíos y cristianos. Aunque los judíos fueron obligados a vivir en *ghettos* en la primera parte del siglo XII, la economía cristiana había llegado a depender de la banca y las finanzas judías. La relación judeocristiana tenía ambigüedades peculiares de dominio y dependencia. En segundo lugar, aunque el ritualismo judío y los ritos de la circuncisión fuesen considerados peculiares y primitivos, la judería también era el vehículo del cálculo monetario y, por tanto, una forma de racionalidad. La comunidad judía combinaba un ritual irracional con una economía racional. Estas "peculiaridades" de la identidad judía acabaron por encontrar expresión en la sociología del judaísmo por vía de la filosofía de la historia de Hegel y el análisis de la "cuestión judía", de Marx.

En septiembre de 1791 la Asamblea Francesa aprobó una resolución que daba a los judíos la plena ciudadanía política sobre la base de un juramento político. Aunque esta decisión resolvió en un nivel "el problema judío", simplemente incorporando a los judíos al cuerpo político, desde el punto de vista judío la asimilación también amenazaba con socavar una identidad judía distintiva. Aunque la resolución de la Asamblea después fue minada por las actividades antisemitas del Terror, la Revolución francesa tuvo el efecto de dispersar a la comunidad judía por todos los principales centros urbanos de Francia (Schwarzfuchs, 1979).

Desde la perspectiva racionalista, el judaísmo incorporó el universalismo de la religión monoteísta al negar la legitimidad de los dioses locales y el particularismo de su definición ritualista de la identidad judía. Fue esta supuesta paradoja la que formó la base de la observación de Hegel sobre "Judea" en que la unidad monoteísta había adoptado una dirección decididamente exclusiva. El judaísmo "necesariamente debe poseer el elemento de exclusividad, que consiste esencialmente en eso: que sólo el Único Pueblo que lo adopta, reconoce al Dios Único y es reconocido por él" (Hegel, 1956, p. 195).

Esta identidad exclusiva encontró su expresión en "la observancia de ceremonias y la Ley", que excluyó el desarrollo de individuos con conciencia de sí mismos. En cambio, la identidad judía quedó anexa a la familia, a la que "va inseparable el culto de Jehovah" (Hegel, 1956, p. 197).

Desde la perspectiva hegeliana-izquierdista, el problema en Prusia fue cómo incorporar a la comunidad judía dentro del movimiento de emancipación social, principalmente la emancipación de la clase obrera. La exclusión de los judíos de la vida civil había encerrado a la población judía dentro de una estrecha gama de funciones sociales, de modo que la comunidad judía era de carácter pequeñoburgués. La solución esbozada por los Jóvenes Hegelianos como Bruno Bauer fue que había de lograrse la plena emancipación política mediante el abandono de la exclusividad religiosa de parte de cristianos y de judíos. Las prácticas rituales de los judíos representaban un obstáculo al desarrollo de una cultura universalista dentro de la cual pudiese resaltar la conciencia individual.

En su artículo sobre "La cuestión judía", de 1843, Marx atacó el argumento de Bauer sobre el motivo de que la emancipación política no constituía verdadera respuesta a la enajenación que los ciudadanos experimentaban en el ámbito económico. En suma, el problema judío sólo podría resolverse mediante una transformación revolucionaria de la economía, ya que la esclavización política no era más que una manifestación de la esclavización económica. Sin embargo, en el curso de este argumento, Marx reveló una profunda hostilidad a la liberación política de "naciones pequeñas" como respuesta al predominio del capitalismo en la sociedad civil (Davis, 1965). Al mismo tiempo, Marx, cuyas tempranas opiniones sobre el dinero fueron forjadas, en parte, por una profunda apreciación del *Timón de Atenas* y de *El mercader de Venecia,* de Shakespeare, edificó sus opi-

niones del contexto político de los judíos en torno del doble significado de *Judentum:* comercio y judería.

En estos primeros escritos políticos, Marx dio así nueva expresión a la paradoja hegeliana de la función judía en la historia universal. En su capacidad de capitalistas mercantiles, los judíos fueron parte del sistema de relaciones económicas que prometió, por medio de la producción capitalista, liquidar las particularidades de la identidad religiosa nacional. No obstante, el particularismo del ritual judío que impidió su asimilación por la sociedad gentil era, preeminentemente, una ilustración del tradicionalismo precapitalista (Turner, 1978b).

La racionalidad

Estos debates acerca de la naturaleza de la identidad judía pueden considerarse como parte de una investigación más profunda en las raíces de la civilización racional occidental. Mientras que la filosofía clásica occidental buscaba las raíces de la racionalidad en la herencia griega, la sociología contemporánea, bajo los auspicios de la sociología alemana de la religión, ha ubicado la racionalidad técnica del capitalismo industrial en la vocación antimágica del protestantismo calvinista.

Para Weber, el ascetismo protestante contribuyó al *ethos* disciplinado y mundano de la sociedad capitalista al establecer rutinas ocasionales de trabajo arduo, cálculo y espíritu práctico. Este *ethos* brotó de la cultura monoteísta y profética del cristianismo, pero si este argumento puede sostenerse para el cristianismo protestante, entonces en principio también debe sostenerse para el judaísmo monoteísta y antimágico. La respuesta de Weber a esta posibilidad apareció en *El judaísmo antiguo* (1952), donde afirmó, contra la opinión de Sombart (1962, p. 235) de que las ideas puritanas se encontraban "más perfectamente desarrolladas en el judaísmo y, también, desde luego, eran de fecha muy anterior", que el ritualismo judío había impedido el pleno desarrollo del potencial racional del monoteísmo del Antiguo Testamento. Aunque los mercaderes judíos habían desempeñado una función importante en desarrollos comerciales, no habían sido tan importantes en el crecimiento del capitalismo racional:

> Las razones teóricas últimas de este hecho, que los elementos distintivos del capitalismo moderno se originaron y desarrollaron muy

> aparte de los judíos, deben encontrarse en el carácter peculiar de los judíos como pueblo de parías y en la idiosincrasia de su religión... Es indiscutible que la ética judía era radicalmente tradicionalista. [Weber, 1968, p. 614.]

Weber, como Marx, pensó que, por sí misma, la existencia de mercaderes y de instituciones bancarias no corroía los valores y las instituciones tradicionales. El afán de posesiones, lujos y riquezas estaba muy difundido y prevalecía en todas las sociedades humanas, pero el rasgo decisivo del capitalismo racional era la búsqueda de la acumulación económica, disciplinada y moderada por normas de cálculo. En el caso del judaísmo diaspórico, la condición de paria de los judíos y su exclusión de la sociedad civil habían reforzado el particularismo religioso del monoteísmo exclusivo de la cultura del Antiguo Testamento.

Aunque Edward Said ha afirmado que existe una tenaz persistencia, dentro del discurso orientalista, por la cual el islamismo es reproducido en el análisis occidental, también puede decirse que el sistema de contabilidad para comprender el judaísmo no es menos persistente. Mientras que el islamismo aparece como una serie de huecos, el judaísmo es representado como sistema de combinaciones contradictorias: un comportamiento usurero y una economía tradicional; un Dios universal y la condición exclusiva de parias; un *ethos* racional antimágico y prácticas irracionales. El problema de la "cuestión judía" puede verse, así, como el problema de ubicar al judaísmo en las intersecciones de racionalidad/irracionalidad, universalismo/particularismo, exclusión/inclusión y modernidad/tradición. Dentro del orientalismo, hay dos discursos relacionados para los semitas: el discurso islámico de los huecos y el discurso judaico de las contradicciones. A su vez, estos discursos señalan hacia la cuestión de los orígenes capitalistas.

La cuestión subyacente en los esquemas constantes de Marx y Weber concierne a los orígenes sociales del capitalismo en la sociedad occidental y su ausencia en la sociedad oriental. Esta cuestión lleva consigo todas las implicaciones de la suposición acerca de la unicidad del Occidente, y por tanto, un contraste dicotómico entre el Occidente progresista y el Oriente estancado. Hay dos principales estrategias teóricas por las cuales se puede evitar esta cuestión básica. En la primera, es inapropiada la pregunta de los orígenes capitalistas en el Oriente, porque la previa existencia del capitalismo europeo y el desarrollo del

colonialismo impidieron el desarrollo autónomo del capitalismo fuera de Europa. El capitalismo europeo cambió las condiciones globales para un capitalismo independiente por doquier, creando un sistema universal de dependencia económica (Frank, 1972). La presencia del capitalismo en Occidente se convierte en explicación de la ausencia de capitalismo en Oriente. En la segunda estrategia, es posible negar que el capitalismo tenga características sociales consistentes o consecuencias uniformes. Así como Inglaterra, Francia y Alemania han tenido procesos únicos de desarrollo que no pueden resumirse bajo el marbete general de "desarrollo capitalista", así también cada sociedad oriental tiene rasgos peculiares e individuales que son contingentes e históricos.

Aunque en algunos aspectos ambas estrategias son teóricamente atractivas, no carecen de sus propios problemas teóricos. La primera solución aún tiene que contestar a la pregunta de ¿por qué, entonces, surgió el capitalismo únicamente en el Occidente? Toda lista de causas socioeconómicas que explican el capitalismo en Occidente implica la ausencia de tales causas en otros lugares. Además, no es enteramente obvio que una teoría de la dependencia o algún concepto de "subdesarrollo" explique la ausencia de un desarrollo capitalista autónomo fuera de Europa. La segunda solución parece excluir toda afirmación, en forma de ley, acerca de las características generales del capitalismo concebido como modelo abstracto de sociedad en favor de descripciones empíricas de procesos particulares de desarrollo. El resultado de ambas posiciones puede ser el concepto de que el capitalismo es un desarrollo puramente contingente. La opción frente al estructuralismo althusseriano sería esta posición: "que el industrialismo no estuvo inevitablemente escrito en el destino de toda sociedad agraria, sino que sólo surgió como consecuencia de una concatenación accidental y casi improbable de circunstancias que, según ocurrió, se dieron en el Occidente" (Gellner, 1980, p. 296).

A pesar de todo, es difícil ver cómo el occidentalismo metodológico podría ser aceptado como base general para una sociología del capitalismo, que trata de encontrar explicaciones causales acerca de las conexiones necesarias entre estructuras sociales, mientras también reconoce que empíricamente estas conexiones pueden ser muy complejas y estar sujetas a variaciones contingentes. La conclusión debe ser que la sociología weberiana, por una parte, y el marxismo estructuralista, por la otra,

no han desarrollado respuestas enteramente satisfactorias a los procedimientos contables del orientalismo.

Como hemos visto, gran parte del debate acerca de los modos de producción precapitalistas en el marxismo de habla inglesa, fue iniciado por un nuevo interés en el filósofo francés Louis Althusser. La recepción del marxismo althusseriano se efectuó en el marco de varios intentos por aportar una explicación estructuralista de los procesos económicos que no incluyera un restrictivo reduccionismo económico, y por ofrecer una opción científica frente al idealismo hegeliano del humanista Marx. Sólo cuando estuvo bien establecido el debate quedó en claro que la insistencia de Althusser en la apropiada "interpretación" de los textos de Marx formaba parte de un movimiento más general de la filosofía francesa, que brotó de la crítica literaria, la semiología y el análisis discursivo.

Una de las figuras decisivas en el marco francés fue Michel Foucault, cuyo análisis de la relación entre el poder y el conocimiento llegó a ser importante en la crítica del orientalismo. Las ideas de Foucault son notablemente difíciles de resumir, pero un aspecto importante de su posición general es que toda extensión del conocimiento sistemático también incluye una extensión de las relaciones de poder en la sociedad, que se manifiesta en formas más sutiles y rigurosas de control social en el cuerpo. Así, el argumento de Foucault difiere en forma radical de toda perspectiva convencionalmente liberal, en que la evolución del conocimiento a partir de la ignorancia requiere una similar evolución política de la libertad a partir de la opresión.

Según la opinión liberal, las condiciones para alcanzar el conocimiento por medio del debate abierto incluyen unas libertades políticas fundamentales. Para Foucault, el desarrollo de la penología, la criminología, la demografía y otras ciencias sociales a finales del siglo XVIII y durante el XIX, correspondió al creciente control político y social sobre grandes masas de la población dentro de un confinado espacio urbano. Más generalmente, estos separados "discursos" del cuerpo, constituyeron un "episteme" dominante por el cual pudo catalogarse a los individuos separados como diferentes: como criminales, locos, pervertidos sexuales, etcétera. Toda forma de lenguaje presupone o crea categorías fundamentales de mismidad y de diferencia, y la aplicación de estas categorías es un ejercicio de poder por el cual un grupo social excluye a otro. El desarrollo del

razonamiento sistemático se puede medir o indicar por el crecimiento de horarios, exámenes, taxonomías y tipologías que ubican a los individuos dentro de un espacio teórico, así como el panopticón de Bentham, el asilo, el aula y el hospital administran cuerpos dentro de un espacio social organizado. En términos históricos, el crecimiento de la psiquiatría científica correspondió al crecimiento del asilo (Foucault, 1967); el desarrollo de la penología, a la prisión (Foucault, 1977); el desarrollo de la medicina clínica, al hospital (Foucault, 1973); y el discurso del sexo, al confesionario (Foucault, 1979).

El discurso orientalista

Dentro de la perspectiva del análisis que Foucault hace del conocimiento, podemos tratar hoy el orientalismo como un discurso que crea tipologías dentro de las cuales pueden distribuirse los caracteres: el enérgico hombre occidental contra el lascivo oriental, el occidental razonador contra el impredecible oriental, el amable blanco contra el cruel amarillo. El concepto de orientalismo como discurso de poder que brota en el contexto de una lucha geopolítica entre Europa y el Medio Oriente, echa las bases para uno de los estudios más influyentes de los tiempos recientes, a saber, *Orientalism* (1978), de Edward Said.

El orientalismo como discurso divide el globo, en forma inequívoca, en Occidente y Oriente; este último es esencialmente extraño, exótico y misterioso, pero también sensual, irracional y potencialmente peligroso. Esta extrañeza oriental sólo pueden captarla el talentoso especialista en culturas orientales y, en particular, los que son versados en filología, lenguaje y literatura. La tarea del orientalismo consistió en reducir la desconcertante complejidad de las sociedades orientales y la cultura oriental a algún nivel comprensible en que pudiésemos orientarnos. El experto, por medio del discurso sobre el Oriente, representó al misterioso Este en función de marcos y tipologías básicos. La crestomatía resumió el exótico Oriente en un cuadro de puntos comprensibles.

El objetivo del orientalismo, según Said, consistió en orientalizar al Oriente, y lo hizo en el marco de desigualdades coloniales fundamentales. El orientalismo se basó en el hecho de que sabemos o hablamos acerca de los orientales, mientras que ellos no se conocen a sí mismos adecuadamente, ni hablan

de nosotros. No hay un discurso comparable del occidentalismo, lo cual no quiere decir que no haya habido cambios en la naturaleza del orientalismo, sino que estos cambios tienden a ocultar la subyacente continuidad del discurso. Las primeras orientaciones filológicas y filosóficas de Sacy, Renan, Lane y Caussin han sido remplazadas por un hincapié en la sociología y la economía en el nuevo programa de "estudios de área", pero sigue existiendo gran parte de la subyacente política de poder.

Aunque el orientalismo es un discurso especialmente persistente, Said cree que, dada la cambiante balanza del poder en el mundo moderno, hay señales de una nueva apreciación del Oriente y una conciencia de las trampas que hay en el camino de los enfoques existentes. Rinde así homenaje a escritores como Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste y Jacques Berque, y a los autores asociados a la *Review of Middle East Studies* y al Middle East Research and Information Project (MERIP). Estos grupos son a la vez sensibles al dañino legado del orientalismo y a la necesidad de nuevos comienzos y diferentes marcos. Por desgracia, Said no ofrece un programa detallado para la crítica del orientalismo o para la creación de otras perspectivas. Hasta cierto grado, se contenta con un rechazo general de todos los marcos etnocéntricos: "Cuanto más logramos dejar atrás nuestro hogar cultural, mejor logramos juzgarlo, así como a todo el mundo, con el desapego espiritual y la generosidad necesaria para una verdadera visión. Asimismo, cuanto más fácilmente nos evaluamos a nosotros mismos y a las culturas ajenas con la misma combinación de intimidad y distancia" (Said, 1978, p. 259).

El problema del intento de solución de Said depende de cuán de cerca se desea seguir el análisis del discurso, hecho por Foucault. La idea de la crítica de la psiquiatría oficial, la medicina clínica establecida y los discursos contemporáneos sobre el sexo no es, para Foucault, presentar alternativas, ya que éstas simplemente serían, a su vez, formas de discurso. En la perspectiva de Foucault no hay, por decirlo así, un análisis libre de discursos. Dada la naturaleza del mundo moderno, nos vemos obligados históricamente a "la paciente construcción de discursos acerca de discursos, y a la tarea de oír lo que ya se había dicho" (Foucault, 1973, p. xvi). Por ejemplo, el análisis que hace Foucault de la medicina no propone otra medicina o la ausencia de medicina; en cambio, trata de formar una arqueología del discurso, de las capas históricas que son las condiciones del discurso.

Una adherencia a la perspectiva de Foucault sobre el discurso como crítica del orientalismo, podría resultar, por tanto, en conclusiones un tanto negativas y pesimistas. Los análisis contemporáneos del islamismo y del Medio Oriente a los que Said alude, con aprobación, resultan a su vez discursos que corresponden a las cambiantes relaciones de poder entre Oriente y Occidente. La premisa orientalista sigue en gran parte intacta: yo conozco la diferencia, por tanto yo controlo.

Sin embargo, puede haber un punto de partida que sea compatible con el humanismo universal de Said y con el pesimismo de Foucault acerca del discurso sobre discursos. Ya se ha notado que el idioma está organizado en bloques de construcción de mismidad y diferencia, pero la principal característica del orientalismo ha sido concentrarse en la diferencia. En el caso del islamismo y del cristianismo, hay buenas garantías para considerar aquellos aspectos que los unen en lugar de separarlos, para concentrarse más en la mismidad que en la diferencia. Podemos observar así cómo elementos o temas comunes son tratados por el discurso orientalista como temas que no son "realmente el mismo" o que de hecho constituyen separaciones o diferencias. Como ya lo hemos comentado, es posible considerar islamismo y cristianismo como dimensiones de una común cepa religiosa semítico-abrahámica. También han participado en procesos de colonización mutua, teniendo tradiciones comunes de la Jihad y la Cruzada. En este sentido, es posible referirse al islamismo como una religión occidental de España, Sicilia, Malta, Yugoslavia y los Balcanes, y al cristianismo como una religión oriental de Siria, Egipto y el África del Norte. El islamismo y el cristianismo no sólo tienen en común importantes rasgos religiosos y geográficos; también, en gran medida, comparten rasgos comunes en filosofía, ciencia y medicina. Pese a estas tradiciones culturales traslapantes, la dirección general del orientalismo siempre ha consistido en subrayar diferencias y separaciones. Una ilustración de esta tendencia, de particular interés, nos la ofrece la historia de la filosofía occidental.

La ciencia islámica

El islamismo y el cristianismo como religiones de revelación profética no estaban inicialmente preparados para ofrecer un marco filosófico dentro del cual presentar y analizar los pro-

blemas teológicos de la ortodoxia. Además, en etapa temprana se enfrentaron ambos a una poderosa tradición de lógica y de retórica seculares que era el legado de Grecia. El aristotelismo que se convertiría en principal marco cristiano para la formulación filosófica de las creencias cristianas fue transmitido por eruditos islámicos: Averroes, Avicena, al-Kindi y al-Razi. Por tanto, he aquí un terreno de experiencia y desarrollo histórico comunes, en que la cultura medieval cristiana dependió del islamismo.

La respuesta orientalista a esta conexión histórica ha consistido en afirmar que el islamismo fue simplemente un medio entre el helenismo y el Occidente. La sabiduría islámica ni contribuyó ni mejoró la herencia griega que acabó por encontrar un "verdadero" hogar en la ciencia y la tecnología de la Europa de los siglos XV y XVI. La idea de una contribución islámica a la cultura occidental fue atacada, por ejemplo, en el siglo XIX, por el orientalista y filósofo francés Ernest Renan. Afirmó Renan que la civilización islámica era incompatible con el avance científico: "Todos los que han estado en el Oriente o en África se sorprenden por la forma en que el espíritu del verdadero creyente es fatalmente limitado por la especie de círculo de hierro que rodea la cabeza, haciéndola absolutamente cerrada al conocimiento, incapaz de aprender nada o de abrirse a alguna idea nueva" (Renan, 1896, p. 85). Por extensión sugirió Renan que la ciencia en el islamismo sólo podía florecer, y florecía, cuando se relajaban las prescripciones de la teología ortodoxa. Una ilustración de este punto fue la favorable respuesta de Renan al reformador musulmán Al-Afghani, cuya abierta ortodoxia iba, pareja, a un encubierto racionalismo elitista. Por último, Renan afirmó que la gran mayoría de los llamados científicos y filósofos árabes eran en realidad "persas, transoxianos, españoles, naturales de Bokhara, de Samarcanda, de Córdoba, de Sevilla".

Esta visión del Islam como simplemente estéril transmisor de la filosofía y la ciencia griegas a la civilización europea ha sido reafirmada después, aunque a menudo con mayor sutileza y menos prejuicio. Bertrand Russell comentó desdeñosamente en su historia de la filosofía occidental que la filosofía árabe no tuvo importancia como pensamiento original. Una línea similar de argumento fue adoptada por O'Leary en *How Greek Science Passed to the Arabs* (1969), donde afirmó que los filósofos islámicos tenían importancia, principalmente, como traductores de

la cultura griega. Aunque reconoció la importancia de los científicos musulmanes en campos como la medicina, la óptica y la química, trató el pensamiento islámico como propiedad de una "camarilla privilegiada".

El gran atractivo de ver nuestra propia herencia filosófica, cultural y científica basada en la cultura griega y de ver al Islam simplemente como vehículo neutral para la transmisión de aquellos valores es lo que nos permite conectar la libertad científica de pensamiento con la democracia política. La importante contribución de la sociedad griega al pensamiento occidental consistió en los modos lógico y retórico de argumentación, que hizo posible la sistematización del debate y la investigación. Estos modos de análisis surgieron por la necesidad, en la polis griega, de un diálogo abierto y público. Una vez más, es posible contrastar así la tradición despótica oriental de una autoridad cerrada y centralizada con el modelo griego de democracia que exigía el discurso abierto y sin ambages. La asociación de libertad y verdad se ha convertido así en tema central de los filósofos occidentales y ocupa muy diferentes posiciones dentro de la gama política. Aunque en otros aspectos se encuentren en profundo desacuerdo, existe un irónico acuerdo entre Karl Popper y Jürgen Habermas de que el conocimiento exige una sociedad abierta. Lo malo de este hincapié en el helenismo y la investigación democrática es que pasa por alto el hecho de que la sociedad griega se basó en la esclavitud y que, por tanto, la mayoría de la población se encontraba aislada de aquellos debates abiertos entre los ciudadanos.

El debate en torno del origen último del occidentalismo y de las conexiones entre islamismo y cristianismo por vía de la filosofía griega plantea la pregunta de si el dinamismo de la cultura occidental se encuentra dentro de un legado cristiano o en el helenismo. Para ilustrar el punto de esta observación basta recordar que, contra escritores como Werner Sombart en *The Jews and Modern Capitalism* (1962), Weber buscó los orígenes del *ethos* de la sociedad moderna en el ascetismo protestante, mientras que Marx siguió el contenido secular/crítico del pensamiento occidental en Heráclito. En general, los escritores que son indiferentes al cristianismo, o que lo critican, suelen subrayar las raíces griegas de la sociedad occidental; además, a menudo adoptan una actitud favorable al Islam como base para sus críticas del Islam. Esta posición es característica, por ejemplo, de Friedrich Nietzsche. Vemos así que aunque el orienta-

lismo hasta hoy ha sido considerado como forma de contabilidad negativa que subraya las ausencias dentro de la sociedad islámica, también es posible descubrir formas de contabilidad positiva que adoptan ciertos rasgos del islamismo como medios para hacer una crítica racional del cristianismo. Así pues, el contenido de la sociedad oriental acaso no sea la cuestión central para el orientalismo, pero en cambio plantea preguntas acerca de los rasgos constitutivos de la sociedad occidental. Mientras que lo que podemos llamar orientalismo teísta adoptó valores cristianos como contrapeso al Islam como religión desviada, el orientalismo agnóstico trató la cultura griega como la verdadera fuente de los valores occidentales, tratando a menudo incidentalmente al islamismo como forma más racional de monoteísmo que el cristianismo.

Hume y Nietzsche

Es posible indicar la complejidad de estas relaciones entre occidentalismo, orientalismo y helenismo en la filosofía occidental mediante una breve comparación de Hume y Nietzsche. Aunque ha habido gran desacuerdo sobre la naturaleza de la filosofía de la religión de Hume (Williams, 1963; Capaldi, 1975; Gaskin, 1976), bastará para nuestro argumento concentrarnos en el célebre contraste que Hume establece entre las virtudes del politeísmo y del monoteísmo.

En la *Natural History of Religion*, Hume afirmó que el politeísmo es la religión antigua de todos los pueblos primitivos y que el monoteísmo se desarrolló después, con el avance del racionalismo, especialmente en el argumento basado en un designio. Aunque haya ocurrido ese desarrollo histórico partiendo del politeísmo, también hay un constante movimiento de péndulo, de ida y vuelta, entre estos dos tipos de creencia teísta, ya que el vulgo y los ignorantes tienden, en cualquier sociedad, al politeísmo. En general, las ventajas del politeísmo para la humanidad son mayores que las que surgen del monoteísmo. Este último suele ir asociado a una intolerancia, a un ascetismo exagerado y gran humillación. Cuando los dioses sólo son marginalmente superiores a los mortales, es posible tener hacia ellos una actitud más abierta, amistosa e igualitaria: "Por tanto, actividad, espíritu, valor, magnanimidad, amor a la libertad, y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo" (Hume, 1963, p. 68). La ventaja principal del monoteísmo es que "se confor-

ma mejor a la recta razón", pero este mismo hecho produce una alianza entre teología y filosofía que, a su vez, conduce a un embrutecedor escolasticismo.

Puesto que Hume sostiene que el Islam es una forma más estricta de teísmo que el cristianismo con su doctrina trinitaria, de ahí se sigue que el Islam "se conforma a la recta razón", pero esto también significa que Hume consideró al Islam como religión intolerante y estrecha. Por tanto, con respecto a la racionalidad, el Islam queda favorablemente contrastado con el cristianismo y, además, Hume se refiere humorísticamente al Islam como medio de ilustrar el absurdo de las doctrinas católicas de la eucaristía. Un prisionero turco fue llevado una vez a París por su captor ruso, y algunos doctores de la Sorbona decidieron convertir a este cautivo al cristianismo. Una vez catequizado y habiendo hecho la primera comunión, al prisionero musulmán se le preguntó cuántos dioses había y replicó que no había dioses, puesto que él acababa de comérselo. La idea de esta ilustración de Hume es mostrar que, aun cuando Said trata en gran parte al orientalismo como sistema negativo de contabilidad, en manos de un filósofo racionalista el Islam puede utilizarse como crítica positiva del "absurdo" de las doctrinas cristianas.

Esta actitud crítica hacia el cristianismo fue especialmente notable en la filosofía de Nietzsche. En *La genealogía de la moral,* afirmó Nietzsche que la moral cristiana tenía sus orígenes sociales en el resentimiento de los judíos contra sus opresores; la doctrina de ofrecer la otra mejilla y del amor altruista son en realidad doctrinas morales de una clase de esclavos que revela sus sentimientos de inferioridad y de supresión. La moral cristiana encuentra su lugar en la revuelta psicológica de los esclavos contra sus amos:

> Fueron los judíos quienes, en oposición a la ecuación aristocrática (bueno = bello = feliz = amado por los dioses), se atrevieron, con aterradora lógica, a sugerir la ecuación contraria, y en realidad a afirmar, víctimas del odio más profundo (el odio de la debilidad) esta ecuación contraria, a saber, "los miserables son los únicos buenos; los pobres, los débiles, los bajos, son los únicos buenos". [Nietzsche, 1910, p. 30.]

Nietzsche consideró el espíritu crítico de Sócrates como la raíz suprema de las verdaderas virtudes de autodesarrollo, crítica e independencia heroica. Aunque Nietzsche comparó favo-

rablemente el autosacrificio de Sócrates y de Jesús, por un ideal, consideró el cristianismo como un sistema de moral convencional que destruyó el poder creador individual y el pensamiento crítico (Kaufmann, 1974). Desde esta perspectiva llegó Nietzsche a ver la moral esclava del cristianismo como negación de las virtudes heroicas de Sócrates y de Mahoma. En el *Anticristo,* Nietzsche declaró que:

> El cristianismo nos robó la cosecha de la cultura del mundo antiguo, y luego pasó a robarnos la cosecha de la cultura del Islam. La maravillosa cultura mora de España, más íntimamente relacionada con nosotros en el fondo, que hablaba más directamente a nuestros sentidos y a nuestro gusto que Grecia y Roma, fue pisoteada... ¿por qué?, porque era noble, porque debía sus orígenes a instintos viriles, porque decía sí a la vida, incluso en los raros y exquisitos tesoros de la vida mora. [Nietzsche, 1968, p. 183.]

La evaluación positiva que hace Nietzsche del Islam en general y de la España islámica en particular no es fácil de comprender de acuerdo con la visión del orientalismo según Said, pero sí es comprensible dentro de un marco de orientalismo secularista positivo que emplea el Islam como base para establecer una crítica del cristianismo.

Resumen

Los problemas de traducción y comparación, que se encuentran en el meollo de la sociología y de los estudios religiosos, han sido ya implícitamente resueltos por la creación de esquemas de contabilidad que establecen jerarquías de mismidad y diferencia. En el estudio de la sociedad islámica y asiática, el principal procedimiento contable es el orientalismo, que trata de explicar la naturaleza de la cultura islámica por negación, de modo que el islamismo queda constituido por sus ausencias. En años recientes, la tradición orientalista ha sufrido muchos ataques, pero no ha surgido otra opción radical y, en función de una perspectiva pesimista sobre la naturaleza del discurso, resulta difícil ver cómo podría surgir alguna opción válida. La crítica del orientalismo ha descuidado en gran parte dos caminos posibles para salir del discurso convencional en el Oriente. Junto con esquemas negativos, también ha habido una visión positiva de la racionalidad oriental de parte de los filósofos seculares,

que han empleado el islamismo como espejo para reflejar el absurdo de la fe cristiana; sin embargo, esta opción no es más que contabilidad a la inversa.

Siguiendo a Foucault en su análisis de la arqueología del conocimiento, Said ha estudiado las varias formas en que un persistente orientalismo se ha fundado en un contraste de diferencias, pero un lenguaje del Oriente también debiera generar, en principio, una versión de su mismidad. Una solución al etnocentrismo teológico, por este motivo, consistiría en subrayar los puntos de contacto y mismidad que unen las tradiciones cristiana, judía e islámica en simples variaciones sobre un tema religioso que, al unísono, echa las bases de nuestra cultura.

II. LA URDIMBRE SOCIAL

La sociología de la religión en el siglo XIX fue, a su vez, manifestación cultural del desplome social del cristianismo como institución dominante en la sociedad occidental. El surgimiento de lo que prometía ser una ciencia de los fenómenos religiosos sólo fue, irónicamente, medida de la disminución de importancia sociológica de la religión. Por consiguiente, importa comprender la sociología de la religión, en forma refleja, como efecto intelectual precisamente de aquellos procesos sociales que una ciencia de la religión trata, teóricamente, de captar. Escribir una historia de la sociología de la religión es, en gran parte, producir un tratado sobre la religión en el mundo moderno. Además, el problema de la religión en la sociedad no es, por decirlo así, un "extra" opcional del programa sociológico, sino área necesaria de investigación para todo el que trate de comprender la naturaleza del ego, las bases de las relaciones sociales y los límites de la racionalidad. Hay, por consiguiente, cierta urgencia intelectual en la sociología de la religión, que es experimentada como un conjunto de dilemas morales. En particular, dos preguntas han seguido dominando el tema: primera, ¿qué es la religión?, y segunda, ¿es posible, como individuo o como sociedad, vivir sin religión, o al menos sin un auténtico sustituto de ella?

En la historia de la sociología de la religión, a menudo estas dos ingenuas preguntas parecen opuestas entre sí. Con el progreso de una civilización científica urbana, si la religión parece falsa intelectual, moral y socialmente, entonces la desaparición de la religión como parte de la cultura humana tradicional no parece problemática. No obstante, si la religión como institución social desempeña ciertas y decisivas funciones sociales, entonces el desplome de la religión organizada como parte de la urdimbre social adquiere enormes implicaciones para las relaciones sociales. Fue este problema, una aparente contradicción entre la verdad de la religión y sus funciones sociales, lo que obsesionó a la sociología de la religión desde su punto original.

Desde luego, la crisis de la religión en la Europa decimonónica no fue un problema peculiar de la disciplina sociológica.

En realidad, encontró su primera y formativa expresión en ciertas áreas de la filosofía y la teología; por ejemplo, nos veremos obligados, en argumentos siguientes, a tratar de todo el legado de Hegel (Plant, 1973) y Feuerbach (Galloway, 1974) en la actitud de Marx hacia la religión (Ling, 1980; Miranda, 1980). Sin embargo, en este comentario inicial, podemos observar que la catástrofe general de la cultura cristiana en Europa fue señalada más poderosamente que nadie por Friedrich Nietzsche, con su profética afirmación "Dios ha muerto".

En *La gaya ciencia* de 1882, Nietzsche presentó el conmovedor relato del loco en el mercado que, al no encontrar a Dios, pregunta dolorosamente: "¿No olemos aún nada de la descomposición divina?" (1974, p. 181). El mismo tema fue repetido más sencillamente en *Así hablaba Zaratustra,* donde el viandante queda asombrado al descubrir que el santo no sabe nada de la partida de Dios (Nietzsche, 1933, p. 5). La actitud filosófica de Nietzsche con respecto a la erupción de una sociedad atea en Europa ciertamente había sido ya prevista por intelectuales como Arthur Schopenhauer quien, en los *Nuevos paralipómenos,* había observado que el siglo XIX era una época en que la religión estaba "casi enteramente muerta". El estilo mordazmente irónico de Nietzsche también se basó en la *Historia de la filosofía y la religión en Alemania,* de Heinrich Heine, en la que el autor preguntaba si se había oído la campanilla que anunciaba los últimos sacramentos de un Dios moribundo (MacIntyre, 1967a, pp. 218-219; Stern, 1979, p. 144). El fin del dominio de Dios fue frecuentemente proclamado en Alemania en el siglo XIX, pero sin duda la teología atea de Nietzsche ha tenido una importancia singular y duradera para la sociología de la religión.

El pensamiento decimonónico

En la historia del pensamiento del siglo XIX, a menudo se ha sugerido que hubo una división general entre aquellos filósofos que consideraban la religión como un obstáculo al progreso racional y quienes trataban la religión como un palio necesario, que protegía al individuo de la sociedad contra el caos de la dislocación de los valores. Más específicamene, puede verse a la sociología como respuesta conservadora a las perturbaciones sociales causadas por la Revolución francesa y el proceso

de industrialización. La sociología identificó toda una gama de instituciones sociales (la familia, la comunidad, la Iglesia y la escuela) que tenía importancia funcional para la conservación de la sociedad (Nisbet, 1967). A un nivel más general, el surgimiento de la propia sociología fue decisivamente influido por el debate que estalló en torno de la función de lo "no-racional" en la conducta humana. La religión fue concebida como vehículo principal para las fuerzas no racionales en el comportamiento individual, o como seguro contra el efecto de la vida del instinto sobre las disposiciones sociales (Bellah, 1970b).

Generalmente se sostiene que la sociología de la religión llegó a ser posible cuando las cuestiones filosóficas sobre la verdad de las doctrinas religiosas fueron remplazadas decisivamente por preguntas sociológicas sobre los efectos sociales de las prácticas religiosas (Goode, 1951). La importancia de la teología atea de Nietzsche para la sociología de la religión se basa en su posición ambigua en esta transición, de problemas de validez a problemas de efectos sociales. Nietzsche reconoció muy claramente el conflicto entre la ciencia positiva (particularmente, de la variedad darwiniana) y la estabilidad de los significados sociales, la amenaza de una sociedad administrada hacia los valores individuales y el efecto de la diferenciación social sobre las morales convencionales. Nietzsche creó un espacio intelectual dentro del cual el concepto del capitalismo como realidad desencantada, según Max Weber, pudo aparecer y así también aportó gran parte de la unidad temática de la sociología de la religión dentro de la escuela de Francfort (Siebert, 1976/1977 y 1977/1978).

Nietzsche y la muerte de Dios

Lo que inmediatamente llama la atención en la parábola nietzscheana del loco en el mercado no es que niegue la existencia de Dios, sino que, simplemente, afirma que Dios ya no está allí. Nietzsche no asegura que las presuposiciones supernaturalistas sean falsas, ni que la religión sea un engaño. Hemos de interpretar la teología atea en el sentido de que afirma que la fe en Dios y las formas de vida que serían compatibles con tal fe ya no son opciones auténticas. Aunque la filosofía de Nietzsche se encuentra típicamente redactada en términos psicológicos o hasta fisiológicos, su versión del problema del cristianismo está formulada como cuestión de la sociología de la fe.

Resulta útil distinguir entre las opiniones de Nietzsche sobre Cristo, el cristianismo, y la fe cristiana (Hollingdale, 1973, p. 186), pero aquí nos interesará básicamente el análisis de la debilidad de la fe y la práctica del cristianismo en la Alemania del siglo XIX. Para Nietzsche, la fe cristiana había perdido su credibilidad; se había convertido simplemente en "acuñación de moneda falsa" (Nietzsche, 1968, p. 150), y sin embargo, se seguía predicando la doctrina cristiana y el nombre "cristiano" aún tenía valor social. La conclusión que Nietzsche sacó de esta circunstancia peculiar fue que la presencia o ausencia de la fe cristiana ya no tenía consecuencias sociales importantes para la vida en la sociedad moderna. El estadista, el juez, el soldado y el patriota profesaban la fe cristiana, mientras que eran "anticristianos prácticos". La muerte de Dios, que marca la pérdida de un compromiso con valores absolutos y la crisis de la cultura moderna, no es recibida, sin embargo, con entusiasmo por Nietzsche, y no es ocasión para celebrar. Después de todo, la noticia de la partida de Dios fue proclamada por un loco, ya que la pérdida de Dios incluye una pérdida de propósito y de significado. La propia locura de Nietzsche, su soledad y sus vagabundeos habían de exhibir así la crisis de la cultura que sus fragmentos filosóficos se habían propuesto disecar. La idea de la filosofía de Nietzsche no fue justificar el nihilismo sino evitarlo y, en particular, contrarrestar la "insoportable soledad" que seguía a la "terrible noticia" de la pérdida de Dios.

La renuencia de Nietzsche a abrazar una sociedad sin Dios se basó en su incapacidad de aceptar el optimismo implícito en el pensamiento evolutivo darwiniano y su convicción de que el Estado moderno no se podía legitimar. Nietzsche se declaró contra el cómodo abandono del cristianismo y la aceptación acrítica de la racionalidad positivista que, según consideró, quedaba ejemplificada en la *Vie de Jesus* (1863), de Ernest Renan, y en *Das Leben Jesu* (1835), de David Strauss. Strauss, habiendo aceptado la ciencia darwiniana, continuó aceptando la ética convencional como si la ciencia positivista no tuviese implicaciones sobre la conducta moral de los individuos en la sociedad. Renan, "ese bufón de la psicología" (Nietzsche, 1968, p. 141), y Strauss, "el autor de un evangelio de taberna" (Nietzsche, 1979, p. 85), no se dieron cuenta que la muerte de Dios significaba que todas las anteriores formas de vida exigían una revaluación y que ni Darwin ni los filisteos alemanes podrían colmar esa brecha metafísica.

Nietzsche sacó de la teoría evolucionaria dos lecciones. La primera era que, ya que todo es cambiante, no puede haber verdades absolutas, sino que tan sólo ciertas afirmaciones tendrán una perspectiva de validez. Las pretensiones de verdad de la ciencia y de la religión son interpretaciones de la realidad que dependen de presuposiciones subjetivas. La diferencia entre ciencia y religión es que los descubrimientos "fácticos" de la primera no pueden ser la base para valores concernientes al significado de la realidad. En suma, nuestro conocimiento perspectivo de la realidad empírica no ofrece ninguna guía sobre lo que debemos hacer. La segunda lección fue que el darwinismo tiene el efecto de robar todo propósito al mundo natural. La teoría de la selección natural significó que la estructura y el proceso de los fenómenos naturales fueran el producto no de un propósito teleológico, sino de cambios y circunstancias puramente fortuitos. Lo insostenible de las presuposiciones sobrenaturales y el mundo darwiniano de la naturaleza ciega significaron que el mundo natural y social no tenían propósito ni significado alguno. Esta "terrible novedad" apenas empezaba a abrirse paso entre quienes habían perdido la razón.

Esta combinación de circunstancias tuvo implicaciones importantes para la organización social y política de las sociedades europeas. La crisis general de la sociedad moderna consistía en que no había valores universales que ofrecieran una base para el compromiso político con el Estado y que pudiesen constituir los cimientos para un consenso comunal dentro de la sociedad. La sociedad moderna carecía de toda legitimación intrincada y, por ello, las relaciones entre los grupos sociales en la sociedad se basaban en conflictos darwinianos entre clases subordinadas y clases superordinadas.

Nietzsche, como Hegel, tomó la ciudad-Estado griega como su principal norma para una crítica de la política alemana. La evolución de la sociedad europea significó, desde luego, que todo concepto de un retorno a las formas griegas de organización política sería romántico y utópico. Sin embargo, un análisis de la *polis* griega ofrecería lo que Nietzsche consideraba como una investigación "genealógica" apropiada de la vida política. La virtud del Estado griego consistió en generar un espacio político dentro del cual los ciudadanos podían competir en argumentos, así como luchaban físicamente en los juegos y la guerra. El concurso (el *agon*) ofrecía medios saludables por los cuales los antagonistas podían competir para producir una cultura política

viable y especímenes humanos robustos. La lucha externa de los individuos dentro del juego creó las condiciones de estabilidad interna dentro del espacio político griego. La estabilidad social y el desarrollo individual fueron unidos productivamente por estas prácticas, similares a juegos (Strong, 1975). La unidad del interés privado y el orden público fue socavada gradualmente por ciertos desarrollos sociales e intelectuales. La división del trabajo, por ejemplo, hizo que los hombres dependieran cada vez más unos de otros, y el individuo especializado y fragmentado ya no pudo funcionar como competidor autónomo. También el proceso de democratización contribuyó a nivelar a ciudadanos excesivamente especializados.

Sin embargo, en el mundo moderno, esta descomposición del Estado queda oscurecida y disimulada por el surgimiento del nacionalismo, que crea un significado y una importancia artificiales para la vida política. Un Estado que se mantiene por una ideología nacionalista no crea una arena política dentro de la cual los ciudadanos puedan madurar en lo moral y lo cultural. El nacionalismo no es más que un instrumento de dominio público desprovisto de una legitimidad pública normativa. Por ello, en *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche identificó al Estado nacionalista como el "nuevo ídolo" levantado sobre mentiras y violencia, que lanza a sus ciudadanos al servilismo del rebaño. La pérdida de la certidumbre y la convicción en las suposiciones religiosas y el derecho natural, que Nietzsche llamó, gráficamente, "deicidio", resultó en un relativismo cultural de efectos enormes y muy difundidos: la falta de legitimidad política, el desplome del consenso social, la locura del hombre solitario y la ausencia de propósito en los fenómenos naturales. La consecuencia fue que el hombre moderno habita un mundo en que "todo es falso, todo está permitido" (Nietzsche, 1967a, fragmento 602).

Nietzsche pensó que la crisis de la cultura europea aportaba condiciones para la generación de nuevas formas de autenticidad moral, de las cuales sus propias normas filosóficas constituían un punto de partida. Sin embargo, Nietzsche no pasó de anunciar la necesidad de una revaluación moral. En ausencia de esta "revaluación de todos los valores", la sociedad moderna es producto de conflictos contingentes bajo el dominio de la nación-Estado. Por estas razones, Nietzsche trató el desplome de la credibilidad de la fe religiosa como el hecho más importante de la historia moderna. A este respecto, la teología atea

de Nietzsche subrayó los principales temas de la sociología de la religión que llegaron a su florecimiento en la condena hecha por Weber de la sociedad moderna, a la que llama "jaula de hierro" en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1965), y en el análisis hecho por Peter Berger sobre la "crisis de la credibilidad" en las culturas modernas (1969).

La crisis de la religión

La crisis de la creencia religiosa fue experimentada muy difundidamente en el estrato intelectual del siglo XIX. Fue conmovedoramente expresada en forma literaria en la historia de la transición de Robert Elsemere, del anglicanismo al agnosticismo pasando por un unitarismo racionalista (Ward, 1888; MacIntyre, 1969b). La crisis ficticia del reverendo Elsemere corre paralela a la biografía real del reverendo profesor William Robertson Smith (Black y Chrystal, 1912), cuya perspectiva sobre la religión combinó la crítica bíblica alemana, la antropología y la teoría evolucionista. Tras una prolongada batalla dentro de la Iglesia escocesa, por sus artículos acerca de la Biblia que aparecieron en la *Encyclopaedia Britannica* (en 1857), Smith acabó por perder su cátedra de hebreo en la universidad de Aberdeen, acusado de indiferencia hacia la autoridad y la unicidad del evangelio cristiano. El trato antropológico dado por Smith a la religión, que acabó por ser presentado íntegramente en sus importantes conferencias del Marischal College, con el título de *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), intentaba reconciliar el relativismo y la teoría evolutiva con su adhesión al cristianismo protestante.

La implicación de la crítica bíblica y la investigación antropológica fue que el significado de las creencias y los símbolos religiosos dependía de su contexto social y cultural; la "verdad" de la religión parecía específica y relativa, no universal. Además, en la sociedad primitiva, la creencia religiosa tenía una importancia relativa, en relación con la práctica religiosa. Para comprender el mundo del beduino árabe o de las tribus judías del Antiguo Testamento, hemos de concentrarnos ante todo en sus ritos, costumbres y prácticas religiosas, pues es el rito religioso el que encarna y da expresión a estas creencias. Estas "creencias", de todos modos, tienen que alcanzar una expresión teológica bien articulada. Por ejemplo, en la cultura semítica

del Medio Oriente, era el sacrificio el que en tiempos antiguos formaba un nexo social entre Dios y el hombre y el que, como resultado, unía a los individuos de la tribu en un común pacto de sangre. Investiga sólo la naturaleza de las creencias sacrificiales de estas tribus sería pasar por alto la decisiva función sociológica de las prácticas del sacrificio religioso. En el banquete totémico, el consumo del tótem sagrado creaba una relación social entre el individuo y los poderes sacros, a la vez que confirmaba el contrato social de la tribu.

Semejante análisis hizo surgir implicaciones de que la Eucaristía cristiana no era diferente, en esencia, de los banquetes totémicos que las sociedades más salvajes, y que el tabú que protegía al Anfitrión debía considerarse en el mismo plano que el tabú que rodea al tótem primitivo. La fascinación de los victorianos por el tabú tuvo implicaciones radicales para la fe cristiana (Steiner, 1956). Smith trató de conjurar esta amenaza antropológica a la convicción religiosa diciendo que el cristianismo se había apartado, en su evolución, de semejantes prácticas primitivas, al espiritualizar todo el problema de la santidad. Mientras que los pueblos primitivos falsamente equiparaban el pecado con la suciedad, y la santidad con la higiene, lo sagrado, en el cristianismo, había adquirido una significación completamente espiritual y de otro mundo. Por tanto, la expiación y la comunión no tendían a la vida física del pueblo, sino al fortalecimiento del nexo espiritual entre el individuo y Dios. Así las prácticas rituales habían perdido, relativamente, la importancia, en relación con las cuestiones de fe e intención individual; la subjetividad había remplazado la adhesión a las prácticas externas.

Los esfuerzos teóricos de William Robertson Smith por reconciliar el relativismo antropológico con un compromiso con el cristianismo separando radicalmente la religión primitiva de la cristiana dieron origen a un prolongado debate, que terminó al ser expulsado él de Aberdeen. Parece dudoso que puedan mantenerse conceptos evolutivos de higiene y pureza dentro del esquema teórico de Smith (Dougras, 1966). Más importante para el desarrollo teórico de la sociología de la religión fue el hecho de que las crisis en la interpretación dada por Smith al Antiguo Testamento generaron toda una gama de cuestiones y problemas importantes en el estudio de los fenómenos religiosos. El enfoque de Smith de la religión cobró particular importancia para ulteriores desarrollos de la sociología francesa y especial-

mente para el grupo de estudiosos asociados a Emile Durkheim y *L'Année Sociologique*. Aunque el análisis hecho por Smith del sacrificio tuviese importancia directa y específica para los antropólogos franceses (Hubert y Mauss, 1964), su definición de la religión como práctica echó las bases para la sociología durkheimiana de la religión.

A manera de resumen, podemos decir que, en la antropología de Smith, la religión está constituida por sus prácticas, cuyos efectos sociales consisten en unir a los hombres por medio de su participación en alimentos consagrados. En la sociedad primitiva,

> la religión fue integrada por una serie de actos y observancias, cuyo correcto desempeño era necesario o deseable para obtener el favor de los dioses... La religión no existía para la salvación de las almas sino para la conservación y el bienestar de la sociedad... La religión antigua no es más que una parte del orden social general que abarca a dioses y hombres por igual. [Smith, 1889, pp. 29-33.]

Es particularmente estrecha la relación entre esta definición de la religión por referencia a prácticas sociales e integración social, y la definición que hace Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*: "Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relacionadas con cosas sagradas, es decir, cosas apartadas y prohibidas: creencias y prácticas que unen en una sola comunidad moral llamada Iglesia a todos los que se adhieren a ella" (Durkheim, 1961, p. 62).

No podemos apreciar cabalmente la importancia de estas definiciones sin algún concepto general de la concepción de religión que dominó la ciencia secular en el siglo XIX. Puede decirse que las ideas predurkheimianas de la religión estaban fundadas en tres suposiciones fundamentales: a saber, individualismo, intelectualismo y positivismo (Goode, 1951). La religión fue concebida como una propiedad, en realidad, como la única propiedad del individuo aislado; la significación social y las consecuencias sociales de la religión generalmente fueron pasadas por alto. Se consideró que la religión era la respuesta intelectual del individuo a los fenómenos naturales, la finitud de la vida humana o el significado de la realidad subjetiva. La religión era básicamente un fenómeno cognoscitivo, un sistema de proposiciones, que tendía a dar explicaciones de la realidad por referencia a entidades sobrenaturales. Por último, como se consideraba que la ciencia positivista era la única norma de racionalidad y de

verdad, necesariamente eran falsas las explicaciones de la realidad que estuviesen contenidas en las creencias religiosas.

De este modo, la religión brotó de los esfuerzos teóricos de individuos por dar sentido al mundo. Esta perspectiva no tomaba en cuenta el papel de la emoción, el símbolo o el ritual en las relaciones sociales y pasaba por alto las consecuencias sociales de la religión para la organización de las sociedades. La perspectiva positivista del siglo XIX quedó claramente ilustrada, por ejemplo, en la definición de religión dada por Edward Tylor en *Primitive Culture,* como la "creencia en Seres Espirituales" (1891, p. 424). La religión era producto de inferencias teóricas de parte de "filósofos salvajes antiguos" y estas inferencias, a la luz de los subsecuentes avances de la ciencia positiva, eran falsas (Turner, 1971). La insistencia en los efectos sociales de las prácticas religiosas en la antropología social de Smith y Durkheim representó una importante desviación teórica de estas suposiciones individualistas y racionalistas.

Durkheim y las formas de la religión

Aunque Durkheim escribió extensamente sobre asuntos religiosos en revistas, artículos y libros (Pickering, 1975), dependió del análisis de materiales etnográficos secundarios para desarrollar su propia posición teórica. Esta dependencia de fuentes etnográficas tuvo particular importancia en su principal volumen sobre la sociología de la religión: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le systeme totémique en Australie* de 1912. Este estudio de las formas elementales de la actividad religiosa como fenómeno social fue y sigue siendo el centro del debate filosófico en la sociología (Seger, 1957). *Las formas elementales* es normalmente concebido por los comentaristas como un análisis de la *génesis social* de las *categorías mentales*; por tanto, hay que leerlo al lado de la *Clasificación primitiva* (Durkheim y Mauss, 1963), que fue un ensayo sobre las "representaciones colectivas".

Según Durkheim, su sociología de la religión tenía tres objetivos principales. El primero era analizar la religión más sencilla conocida, a saber, el totemismo de los aborígenes australianos, para determinar las formas elementales de la actividad religiosa. Con "elementales" Durkheim no quería decir históricamente originales o primarias sino, en cambio, aquellas formas

que eran estructuralmente básicas y persistentes. El segundo propósito de su estudio era ubicar la génesis de las "nociones fundamentales de pensamiento o las categorías". Por ejemplo, Durkheim sostuvo que categorías tan básicas como el tiempo, el espacio y la causalidad surgen de formas de organización social, y no de la experiencia y la investigación individual. Tales conceptos son "representaciones colectivas" y la fuerza autoritaria de estos conceptos es social; nuestros "modos de pensamiento" son, en última instancia, "modos de vida" o instituciones sociales, más que fenómenos biológicos o psicológicos (Lukes, 1973b, pp. 436-445). El tercer objetivo de su análisis del totemismo fue establecer generalizaciones acerca de la naturaleza universal y las funciones de la religión en todas las relaciones sociales.

En contra de las interpretaciones individualista y cognoscitiva de Tylor, Max Müller y James Frazer, *Las formas elementales* se proponía mostrar que la religión no consiste en una creencia en los espíritus o dioses sino, antes bien, que la religión está fundada en una distinción categórica entre un mundo sagrado en oposición a un ámbito sagrado. Aunque es posible concebir una religión que niegue la existencia de personalidades sobrenaturales (como, por ejemplo, en el budismo theravada), todas las religiones se caracterizan por una dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Esta división es "el rasgo distintivo del pensamiento religioso: creencias, mitos, dogmas y leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen, o sus relaciones entre sí y con las cosas profanas" (Durkheim, 1961, p. 52).

Las creencias y ritos religiosos son "hechos sociales" en el sentido de Durkheim (1938), ya que existen independientemente de los individuos, son externos a los individuos e imponen ciertos modos de pensar y actuar a los individuos. El tema decisivo de la sociología durkheimiana de la religión era, por tanto, la existencia de la dicotomía sagrado/profano y los efectos sociales de las prácticas relacionadas con las categorías religiosas. Su ilustración de la naturaleza social de las categorías religiosas, basada en la etnografía de la tribu arunta de aborígenes australianos es particularmente notable. Las tribus cazadoras y recolectoras que habitan territorios áridos o desiertos se ven obligadas a subdividirse y a dispersarse para obtener un adecuado acervo alimentario. Las prácticas rituales periódicas que unen a la tribu y juntan sus clanes y familias constituyen-

tes tienen cierto número de importantes consecuencias sociales para la colectividad. Además de reafirmar la mitología y la tradición tribales, las prácticas religiosas crean poderosos estados emotivos (una efervescencia colectiva, según la terminología durkheimiana), restableciendo y cimentando las relaciones sociales dentro de la tribu. La continuidad y existencia de los arunta como colectividad social depende, por tanto, de su adhesión a ciertas prácticas religiosas. Para captar la naturaleza exacta de la contribución de Durkheim a la teoría de la integración social, es importante comprender precisamente la relación entre creencias religiosas y prácticas rituales.

En principio, el pensamiento (creencias religiosas) y la acción (ritual religioso) son marcadamente distintivos, pero Durkheim sostuvo que, en la práctica, doctrina y rito están estrechamente conectados. Aunque la relación exacta entre creencia religiosa, ritual y experiencia no quedó en claro en la sociología de Durkheim (Turner, 1971-1972), éste postuló una relación dialéctica en que el culto dependía del rito, pero el rito también era la encarnación de las creencias. A un nivel más fundamental, toda la teoría de lo sagrado, en Durkheim, presupuso un divorcio radical entre la creencia y la práctica. Durkheim rechazó todo concepto de que la religión estuviese fundada en un error filosófico; afirmó que si la religión era falsa, no habría podido sobrevivir a lo largo de la historia humana. Por contraste, la religión era la expresión de algo básico, real y duradero. Desde una perspectiva sociológica "no hay religiones que sean falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de diferentes maneras, a las condiciones dadas de la existencia humana" (Durkheim, 1961, p. 15). En suma, hay un real, concreto y persistente referente a los símbolos religiosos que explican la continuidad de la práctica religiosa y la flexibilidad de la creencia religiosa. El referente real de los símbolos religiosos, que es externo a los individuos y que sobrevive a la muerte de practicantes individuales, no es el tótem o el dios, sino la sociedad misma. Es la sociedad la que posee la autoridad supraindividualista, la continuidad y la externalidad necesarias para imponer respeto y obediencia al individuo solitario.

Dos importantes planteamientos sociológicos se siguen del argumento de Durkheim de que el fenómeno real y objetivo en que se basa el simbolismo religioso no es el dios sino la sociedad. En primer lugar, forma una considerable brecha entre creencia y práctica, ya que la conciencia subjetiva de los indi-

viduos con respecto al referente explícito del simbolismo religioso, el dios, no es, de hecho, el objeto real del símbolo y el rito. En segundo lugar, la ilustración de los arunta hecha por Durkheim sugiere que su participación colectiva y prácticas religiosas, antes que el consenso sobre las creencias religiosas, es lo que crea las condiciones de la integración social.

Por consiguiente, podemos sugerir que *Las formas elementales* de Durkheim representó una reflexión antropológica sobre la etimología del concepto "religión", que, de la palabra latina *religio,* significa "unir". La religión también es el control de los hombres por el establecimiento de reglas *(regulare)* que crean obligaciones mutuas, cimentando las relaciones sociales. La religión aporta ese régimen *(regere)* con que se controlan y ordenan el cuerpo individual y el cuerpo político. Si se puede considerar a la religión como un conjunto de reglas obligatorias, entonces hemos de prestar atención especial a la conexión entre la creencia y la práctica. Hemos de considerar esta pregunta: ¿se puede organizar y unir a la sociedad mediante prácticas colectivas, aparte o en ausencia de creencias colectivas? Para ofrecer una respuesta a esta pregunta, hemos de considerar un estudio anterior de Durkheim que apareció por primera vez en 1893, a saber, *De la division du travail social: étude sur l'Organisation des sociétés supérieures.*

La sociología de Durkheim, en conjunto, ha sido interpretada, a menudo, como un intento por resolver el llamado problema hobbesiano del orden; así, la sociología durkheimiana fue la heredera de las teorías del contrato social en que el conflicto de interés entre los individuos se resuelve mediante la existencia de un gobierno que garantiza las relaciones contractuales entre los ciudadanos. Se supuso —el primero en suponerlo fue Talcott Parsons (1937)— que la aportación de Durkheim a este clásico problema filosófico del orden social se dividía en dos fases distintas. En la primera, es decir, en *La división del trabajo en la sociedad* (1964), Durkheim ubicó las fuentes de la estabilidad social en un conjunto de frenos objetivos que existen fuera del individuo. En la segunda, en *Las formas elementales* (1961), el orden social empieza a encontrar sus raíces en la subjetividad interna del individuo. De este modo, el significado de los frenos cambia, de externo y objetivo a interno y subjetivo.

Dentro de la perspectiva de Parsons, el temprano compromiso de Durkheim con una versión positivista de la ciencia y su idea de crear una ciencia social de la vida moral resultaron en una

concepción del "freno moral" que excluía los conceptos de intención individual o de subjetividad individual. Las instituciones morales eran externas, objetivas y limitadoras; no entraban en la conciencia individual en forma de sentimientos de culpa o creencias altruistas. En la metodología positiva de Durkheim, no hay diferencia, en principio, entre freno moral y freno físico; el orden moral es una especie de gravedad social.

En el estudio hecho por Durkheim de la religión hacia el fin de su vida, hubo un claro cambio teórico ya que, según Parsons, el orden social reside ahora en el hecho de que el orden moral externo, la *conscience collective*, se ha vuelto parte de la subjetividad individual por vía del mecanismo vinculador del rito religioso. Para Parsons, los análisis hechos por Durkheim de las funciones sociales del rito establecen la base no sólo para una sociología de la religión primitiva, sino para el entendimiento de las bases del orden social en todas las sociedades humanas. Cada sociedad debe poseer ciertas creencias colectivas y valores generales que llegan a tener significado normativo para los hombres por medio de ciertos rituales poderosos. Desde esta perspectiva, Durkheim echó las bases no sólo para la teoría de la integración social del propio Parsons por medio de la socialización y la internalización (Parsons, 1951), sino para la corriente general de la sociología norteamericana (Parsons, 1973). Para soportar esta interpretación, como mínimo ha de mostrar que *Las formas elementales de la vida religiosa* remplazan considerablemente *La división del trabajo en la sociedad* y que cada sociedad requiere una cultura común, una *conscience collective* y un sistema de *représentations collectives*. Estos argumentos no se justifican por razones que originalmente se desarrollaron en *The Dominant Ideology Thesis* (Abercrombie *et al.*, 1980). El meollo de este argumento con respecto a Durkheim y las funciones sociales de la religión es que resulta difícil transferir los argumentos concernientes a la religión en las sociedades sencillas a las sociedades capitalistas contemporáneas por razones que el propio Durkheim reconoció. Si es posible generalizar algunos de los descubrimientos de Durkheim, puede ser que el concepto de "prácticas" tenga una gama más vasta que el de "creencias comunes".

En *La división del trabajo*, Durkheim estableció una distinción entre dos formas de coherencia social, es decir, entre la solidaridad mecánica y la orgánica. En las sociedades sencillas caracterizadas por una solidaridad mecánica, el orden social se

basa en la ausencia de una compleja diferenciación de los papeles sociales, la ausencia de individualismo y doctrinas de individualidad y por la ausencia de variaciones y divisiones culturales. La cohesión social entre individuos y grupos existe porque hay una generalizadora *conscience collective,* una densa red de símbolos y rituales compartidos, y las instituciones de la ley represiva sirven para mantener los sentimientos comunes y castigar toda desviación de los valores del grupo. Con la creciente urbanización y con una más extensiva división del trabajo, la solidaridad mecánica empieza a desplomarse y es gradualmente remplazada por un nuevo principio de integración orgánica. El desarrollo de clases sociales y grupos ocupacionales especializados tiene el efecto de debilitar y socavar los valores comunes y rituales colectivos. Aunque la *conscience collective* aún existe en las *sociétés supérieures,* se vuelve más débil, más abstracta y menos imperativa. La movilidad laboral, la urbanización y la diferenciación social llegan hasta las raíces de la tradición y disminuyen la fuerza de los sentimientos comunes. Estos procesos necesariamente van unidos ya que "la autoridad en la conciencia colectiva está... en gran parte compuesta por la autoridad de la tradición" (Durkheim, 1964, p. 291). La base social de la nueva sociedad se encuentra en la reciprocidad creada por una avanzada división del trabajo y por un nuevo y restitutivo capital de derecho que subraya las formas del intercambio económico en la sociedad industrial. En contra de las interpretaciones normativas de Durkheim, diríase que las sociedades contemporáneas pueden integrarse en formas de dependencia económica y freno jurídico; ahora, las creencias y rituales comunes parecen residuales e ineficaces.

A pesar de todo, la mayoría de los sociólogos de la religión se han aferrado al concepto de que cada sociedad requiere un sistema de creencias comunes que legitime las disposiciones sociales existentes, y que estas prácticas y creencias generales son inevitablemente religiosas. La creencia en la omnipresencia del cimiento social es casi una marca profesional entre los sociólogos de la religión. A menudo se busca una justificación de esta creencia de los clásicos de la sociología en los últimos pasajes de *Las formas elementales,* de Durkheim. Aunque Durkheim no fue grandemente influido por Nietzsche (Lukes, 1973b), *Las formas elementales* concluyeron planteando el problema crucial de la teología atea de Nietzsche y, en cierto sentido, pidieron una radical "revaluación de los valores": "los viejos

dioses van envejeciendo o ya están muertos, y no han nacido otros. Esto es lo que hizo vano el intento de Comte con los viejos recuerdos históricos artificialmente revividos: es la vida misma, y no un pasado muerto, la que puede producir un culto vivo" (Durkheim, 1961, p. 475). El problema fue que la estructura social de la sociedad moderna pareció incompatible con una *conscience collective* densa, dinámica y eficaz, pero

> No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que integran su unidad y su personalidad. Ahora bien, esta recreación moral no puede lograrse salvo por medio de reuniones, asambleas y mítines en que los individuos, unidos unos a otros, reafirman en común sus sentimientos comunes; de allí surgen ceremonias que no difieren de las ceremonias religiosas en toda forma, ni en su objeto, ni en los resultados que producen ni en los procesos empleados para alcanzar el resultado. [Durkheim, 1961, pp. 474-475.]

Existen dificultades importantes en las conclusiones de la sociología de la religión de Durkheim como intento por generalizar, partiendo de las prácticas religiosas de los aborígenes, hacia los requerimientos funcionales universales de cualquier sistema social. Existe, particularmente en la sociología durkheimiana del conocimiento, una marcada "tendencia a argumentar por *petitio principii*" (Needham, 1963, p. xiv). No puede existir sociedad sin ceremoniales comunes que reafirmen sentimientos y creencias cómunes; las funciones universales del ritual presuponen la existencia en sociedad de sentimientos comunes, pero es la existencia de estos fenómenos la que la tesis de Durkheim tiene que establecer. En la medida en que existen sentimientos comunes, su presencia podría explicarse en términos de la teoría durkheimiana de la reciprocidad económica individual, tomada de *La división del trabajo* en sociedad. En la sociología de la religión de Durkheim existen ciertas indicaciones de un argumento causal diferente, que toma esta forma:

Ceremonias		Efervescencia		Sentimientos		Creencias
	$\longrightarrow$		$\longrightarrow$		$\longrightarrow$	
colectivas		colectiva		comunes		comunes

En general, semejante interpretación de los orígenes de las creencias comunes en la sociedad no ha sido bien recibida por los sociólogos, pues parece depender de ciertas nociones acerca

de la "psicología de la multitud" en la tradición de Gustave Le Bon (1895) y de Gabriel Tarde (1901). También nos lleva, de vuelta, a la posibilidad de que las sociedades puedan mantenerse unidas por el vínculo social de prácticas comunes sin ningún pivote básico en valores generales; la implicación es que en una sociedad secular se ha suspendido el apareamiento entre creencias y prácticas.

La respuesta al problema específico enfocado por Durkheim —cómo pueden el interés egoísta económico y el egoísmo destructivo ser contenidos socialmente en una sociedad sin una *conscience collective* y en circunstancias en que la reciprocidad económica a menudo desaparece bajo el efecto de la lucha de clases—, finalmente fue encontrada en circunstancias trágicas y brutales en 1914. Si los intereses sociológicos iniciales de Durkheim habían sido generados por la guerra franco-prusiana de 1870, fueron prematuramente llevados a una conclusión en la primera Guerra Mundial.

En la crisis de la guerra, parecía haber una abundancia de aquellos sentimientos comunes que habían disminuido por la división del trabajo. Aunque sin duda fueron escritos en circunstancias excepcionales, los folletos de Durkheim sobre la guerra —*¿Quién quiso la Guerra?* y *"Alemania por encima de todo"*—, que ejercieron gran influencia, se refirieron confiadamente a nuevas fuentes de valores comunes y compromiso nacional. Su escrito sobre la expansión alemana fue, básicamente, una crítica extendida de la filosofía política de Heinrich von Treitschke en que el Estado, como institución basada en un monopolio de la fuerza, no podía verse sometido a una autoridad moral superior, especialmente en las relaciones internacionales. Durkheim se quejó de que en la forma en que Treitschke trataba al Estado, podía emplearse el objetivo del predominio político para justificar cualesquiera medios; estos principios de política del poder pisoteaban el idealismo cristiano y la justicia natural. Treitschke pensaba que la sociedad civil era un terreno dominado por voluntades conflictivas, en oposición a la unidad y armonía del Estado; Durkheim, en cambio, afirmó que al unirse en sociedad, el pueblo "cobra conciencia de los grupos que forma, desde el más sencillo hasta el más elevado, y de este modo, aquellos sentimientos sociales que el Estado expresa, define y regula, pero cuya existencia presupone, cobran vida espontáneamente" (Durkheim, 1915, p. 30). Afirmó que el Estado no puede regir contra las voluntades de sus ciudadanos

ni puede basarse simplemente en la coacción, desafiando toda "conciencia universal y opinión universal" (Durkheim, 1915, p. 45). Lo que faltaba en circunstancias de paz, a saber, un sentido vital de la comunidad nacional, parecía ser generado por las circunstancias excepcionales del conflicto internacional. Los efectos de la emergencia nacional eran "revivir el sentido de comunidad, hacerlo más activo y hacer que los ciudadanos se acostumbraran más a combinar sus esfuerzos y subordinar sus intereses a los de la sociedad" (Lukes, 1973b, p. 554). Habiendo afirmado originalmente que la cohesión social sobre la base de las creencias colectivas era imposible en una sociedad diferenciada, Durkheim parece haber girado hacia el concepto de que las ceremonias colectivas eran necesarias para la reafirmación de los sentimientos comunes. A falta de ceremonias religiosas y creencias tradicionales, Durkheim identificó los sentimientos nacionalistas y el ceremonial nacional como las principales raíces de la cohesión social. En suma, Durkheim, "parece haber pasado a una solución civil-religiosa" (Robertson, 1978, p. 152) de la relación individuo/sociedad.

En el marco de las críticas hechas por Durkheim a la política de poder de Treitschke, esta identificación de la religión civil como el cimiento social del capitalismo industrial resulta un tanto irónica. Por ejemplo, Durkheim (1915, p. 45) criticó a Nietzsche como precursor de la doctrina de que el Estado alemán es el superhombre de la historia. En realidad, Nietzsche se mostró explícitamente hostil al nacionalismo alemán, condenó a Treitschke en *Ecce Homo* (1979), identificó al Estado nacional como el "nuevo ídolo" y rechazó el nacionalismo, considerándolo una traición a la cultura europea. Para Nietzsche, el Estado moderno no puede legitimarse sobre la base de valores nacionales, y el nacionalismo era un falso intento por encubrir el hecho de la descomposición política. En realidad, la idea de que la "religión civil" pudiese ofrecer una base para la solidaridad social en ausencia de una *conscience collective* cristiana, generando sentimientos comunes para vincular la nación-Estado, no se originó con Durkheim. Por ejemplo, fue empleado por Rousseau (1973) en el Libro IV de *El contrato social* de 1762. Habiendo surgido dentro del contexto de la inestabilidad creada por la guerra mundial en Francia, el concepto de "religión civil" llegó a tener particular pertinencia en la vida política norteamericana.

La religión civil

En el tratado sobre el contrato social, Rousseau había afirmado que la espiritualidad cristiana lo descalificaba para servir como religión civil; sin embargo, Alexis de Tocqueville, en los dos volúmenes de *La democracia en América* (1946) que aparecieron en 1835 y 1840, afirmó que el cristianismo era la base vital de la política democrática en los Estados Unidos. Habiéndose librado del absolutismo y de la intolerancia religiosa de Europa, la religión de los colonos y emigrantes en la sociedad norteamericana bien podía describirse como una "religión democrática y republicana" (De Tocqueville, 1946, p. 229). Por razones históricamente contingentes, la religión cristiana en los Estados Unidos había llegado a forjarse en torno de la estructura de la política secular. La separación de la Iglesia y el Estado, la ausencia de una religión establecida, la insistencia en la libertad de conciencia y la institucionalización de las libertades religiosas significaban que la organización de innumerables sectas y denominaciones era paralela a la competencia democrática de los partidos dentro de la esfera política. Retirada de los conflictos abiertamente políticos, la religión ofrecía una línea de base a las creencias y las maneras de modo que "al regular la vida doméstica regula el Estado" (De Tocqueville, 1946, p. 233). La organización religiosa no sólo era homóloga con la política, la religión aportaba gran parte del ritualismo y simbolismo de los puntos decisivos de la historia de los Estados Unidos. En suma, el cristianismo funcionaba como la religión civil, sin rival, de la nueva república, y el "celo religioso es perpetuamente estimulado en los Estados Unidos por los deberes del patriotismo" (De Tocqueville, 1946, pp. 236-237).

La tesis tocquevilliana, según la cual la diferenciación estructural de la sociedad norteamericana y su política democrática podían equipararse directamente con la creencia y el pensamiento religiosos llegó a ser base de la mayor parte de los ulteriores comentarios sobre la religión civil en los Estados Unidos en la sociología de la religión. Formó el tema principal de la visión de Parsons sobre el desarrollo evolutivo del cristianismo hacia el denominacionalismo norteamericano (Parsons, 1963) y su influencia fue no menos evidente en Sperry (1946), Niebuhr (1949) y Williams (1965). Sin embargo, el *locus classicus* de todo el debate sobre la religión civil en los Estados

Unidos, sigue siendo *Protestant, Catholic, Jew* (1960), de Will Herberg, que apareció por primera vez en 1955.

Al dar una explicación del aumento en 60 por ciento de miembros de la Iglesia entre 1926 y 1950, Herberg presentó su argumento dentro del contexto de la respuesta diferencial de las generaciones de inmigrantes hacia su propia cultura y la cultura huésped. Los conceptos centrales para comprender estas respuestas culturales se formularon en términos de autoidentificación y ubicación social. La emigración a los Estados Unidos arrancó a la mayoría de los inmigrantes de la tradicional vida de la aldea, lanzándolos a una sociedad que era móvil, individualista y de un pluralismo cultural. En ciertos aspectos, habían experimentado la transición de la solidaridad mecánica a la orgánica y la pérdida de una localizada *conscience collective*. Aunque los problemas económicos de la simple supervivencia fueron cuestiones dominantes para los inmigrantes de la primera generación, surgió el problema adicional de transplantar y conservar su cultura tradicional y étnica en el Nuevo Mundo. Fue el intento regresivo por establecer nexos de aldea y étnicos dentro de la nueva comunidad el que marcó la primera etapa de la americanización. Dado el problema predominante de la comunicación en una sociedad inmigrante y multilingüe, los inmigrantes convergieron, inevitablemente, en grupos de lenguajes. La Iglesia inmigrante ya no funcionó más como centro de la cultura de la aldea sino que se convirtió en vehículo principal para el mantenimiento del lenguaje y la cultura étnica en una actitud defensiva. La Iglesia como principal articuladora de los intereses de "la vieja patria" dio al recién inmigrado unas instituciones familiares de autoidentificación y ubicación social.

La respuesta de los inmigrantes de la segunda generación a las culturas huésped y étnica fue mucho más ambivalente. La segunda generación nació en los Estados Unidos y, sin embargo, aún era de inmigrantes y sólo parcialmente asimilada. En su patria seguían los intereses y hablaban el idioma de su cultura inmigrante; en la escuela y en el trabajo, sus intereses eran norteamericanos y su lengua era la inglesa. Estas comunidades marginales adoptaron buen número de soluciones a esta esquizofrenia cultural. Algunos sectores de las comunidades de la segunda generación lograron explotar su marginalidad, actuando como mediadores entre la comunidad huésped y la de inmigrantes. Sin embargo, la gran mayoría de estos inmigrantes de segunda generación encontraron en su extrañeza cultural un obstáculo

a la movilidad social y a su buena asimilación. Condición necesaria para el avance social y la aceptación era la americanización. Por tanto, este segmento de la comunidad de la segunda generación respondió a su marginalidad social rechazando su cultura étnica y, puesto que la Iglesia étnica era un bastión de la cultura tradicional de los inmigrantes, también esto requirió un rechazo a la religión de sus padres.

Al surgir una tercera generación, una vez más se transformó fundamentalmente la situación de la asimilación y la ubicación social. La tercera generación se sintió norteamericana, habló el lenguaje de los Estados Unidos y no se sintió ajena. Y sin embargo, aún tuvo el agudo problema de la autoidentificación y la ubicación social en una sociedad impersonal y móvil. No poseían los vínculos comunitarios ni religiosos de sus abuelos, ni los intereses étnico-políticos de sus padres. Para la tercera generación, la identificación religiosa se convirtió en elección óptima, en gran parte porque la sociedad norteamericana esperaba que el inmigrante modificara todos los aspectos de su cultura étnica sin abandonar, necesariamente, su Iglesia. Y sin embargo, la continuidad de la religión en la tercera generación es engañosa. Así como los inmigrantes fueron asimilados en la sociedad por un proceso de americanización, así también la religión pasó por un similar acomodo cultural. Una faceta de la transmutación religiosa fue que las diversas sectas y denominaciones llegaron a ser socialmente definidas como protestante, católica o judía. Hubo así un proceso de estandarización cultural, ya que estos tres nombres fueron considerados como social y religiosamente equivalentes. Por ello, las definiciones religiosas no parecieron tanto teológicas como sociales. La Iglesia se había convertido en una comunidad social en que la gente se casaba, criaba a sus hijos y descubría los intereses para sus ratos de ocio. Las tres grandes comunidades no representaron para la vida norteamericana tres formas institucionalizadas de una básica fe judeocristiana, tanto como tres divisiones del "Modo Norteamericano de Vida".

El Modo Norteamericano de Vida no es un epifenómeno del cristianismo, sino una religión separada e independiente con sus propias creencias, ritos y santos. Sin embargo, hay cierto grado de difusión cultural entre las dos religiones:

> Debe quedar en claro que lo que se designa como el Modo Norteamericano de Vida no es la llamada religión de "común denominador";

> no es un sistema sintético compuesto de creencias que pueden encontrarse en todas las religiones o en un grupo de ellas; es una estructura orgánica de ideas, valores y creencias que constituye una fe común entre los norteamericanos y que actúa genuinamente en sus vidas, una fe que influye marcadamente y es influida por las religiones "oficiales" de la sociedad norteamericana. [Herberg, 1960, p. 77.]

En su apariencia política, el Modo Norteamericano de Vida representa la Constitución, la democracia y la libertad individual: en el aspecto económico, representa el *laissez-faire*. Ante todo, la religión cívica abraza el individualismo, el pragmatismo y el activismo personal. En pocas palabras, el Modo Norteamericano de Vida bien puede describirse como una secularizada ética protestante: "como un tipo de puritanismo secularizado, un puritanismo sin trascendencia, sin un sentido de pecado o de juicio" (Herberg, 1960, p. 81). El sentido de optimismo y la insistencia en actividad de este mundo y disciplina en la religión civil pueden considerarse, pues, como los "derivativos de una regulación religiosa de la vida" (Weber, 1961, p. 313) que se había originado en el ascetismo de las sectas norteamericanas.

El dominio social de la religión en la cultura norteamericana y su importancia en la esfera política parecen desafiar la suposición, muy compartida por los sociólogos del siglo XIX, de que el avance de la sociedad industrial urbana necesariamente produciría una creciente secularización. Como lo observó buen número de escritores norteamericanos (MacIntyre, 1967b), la tesis de Herberg sí ofrece un medio de reconciliar la expectativa de una creciente secularización con los hechos de adhesión pública a las instituciones y las creencias religiosas en los Estados Unidos.

La reconciliación teórica adopta la forma de afirmar que en el cristianismo norteamericano ha sobrevivido la industrialización, al costo de su contenido teológico tradicional. La apariencia de apoyo público a las instituciones cristianas —bautizo, matrimonio, escuela y cultos dominicales— disimula una profunda disminución y transformación del contenido religioso. Las iglesias llegan a ocupar el papel de los clubes sociales y las reuniones comunales para clases medias urbanas, móviles y enajenadas (Whyte, 1956); a nivel nacional, el cristianismo pudo desempeñar un papel importante en la actitud norteamericana contra el ateísmo comunista en la guerra fría. Hay pruebas de una corriente que se aparta de la creencia ortodoxa cristiana (Stark y Glock, 1968), pero esta situación se combina con la

adhesión a la práctica en las instituciones religiosas que actúan junto con la lealtad a la bandera, celebración de los ritos del Día de la Independencia y compromiso emocional con lugares sagrados como el Cementerio Nacional de Arlington. El sistema de creencias subyacentes en estas prácticas nacionales pierde importancia, relativamente, con respecto a las funciones y efectos sociales de los ritos cuasirreligiosos de la religión civil. La religión cristiana sobrevive en el marco de una sociedad secular porque continúa produciendo ese decisivo elemento social sin el cual no podría sobrevivir la sociedad pluralista y conflictual de la América del Norte.

Se han hecho muchas críticas a la tesis de Herberg e importantes objeciones a los datos en que se basan sus argumentos (Argyle, 1958; Stark y Glock, 1965; Demerath y Hammond, 1969); sin embargo, la implicación en este debate, de que el cristianismo norteamericano es un sustituto defectuoso de la religión ha recibido su principal desafío en el artículo de Robert Bellah, "Civil religion in America" (1970a) y, como resultado, todo el problema de la religión en una sociedad atea se ha mantenido al frente de la investigación social sobre la naturaleza de la sociedad industrial (Cutler, 1968; Richey, 1974).

Según el argumento de Bellah, la religión civil norteamericana es separada y distinta del cristianismo oficial, pero también posee "su propia seriedad e integridad" (Bellah, 1970a). Aunque también hay un traslape entre el cristianismo y la religión civil, los símbolos, creencias y ritos del Modo Norteamericano de Vida han surgido y evolucionado como respuestas a crisis y puntos de cambio en la historia de los Estados Unidos. Esos acontecimientos principales fueron, básicamente, la Revolución, la Guerra Civil y la entrada del país en el siglo XX en la política de poder global, especialmente en Vietnam. La religión civil también está cubierta por los temas del sacrificio, el martirio y la restauración en las muertes de Abraham Lincoln y John F. Kennedy. Sus sagradas escrituras incluyen la Declaración de Independencia, la Constitución y el Discurso de Gettysburg. Por consiguiente, en términos de Bellah, la religión civil no sólo es una cobertura vaga o general que la religión ha dejado caer sobre los hombros del nacionalismo: es una religión con contenido, sustancia y particularidad que ofrece un desafío moral, en lugar de una reconfortante droga al sentimiento nacional.

La defensa que hace Bellah de la validez de la religión civil

debe comprenderse junto con su posición epistemológica, que él desarrolló en un artículo sobre "Cristianismo y realismo simbólico" (1970b). Mientras Durkheim había afirmado que no hay religiones falsas, Bellah asegura con toda su energía, contra el reduccionismo, que "la religión es una realidad *sui generis*. Dicho brutalmente, la religión es verdad" (1970b, p. 93).

El realismo simbólico

El realismo simbólico nos invita a tomar en serio la religión y, en particular, a reconocer la importancia inerradicable de símbolos y prácticas en la vida humana. Vemos así que el realismo simbólico es una solución contemporánea a la catástrofe de la muerte de Dios, en el siglo XIX, en que la religión se consideró a la vez como necesaria y como falsa. Al desviar la atención hacia los símbolos y las prácticas como esenciales a la condición humana, Bellah puede abrazar como genuinas las instituciones religiosas (como realidad *sui generis*) sin tropezar intelectualmente con el obstáculo de las pretensiones religiosas de verdad. Podemos resumir así la perspectiva de Bellah bajo este lema: ¡Dios ha muerto, viva la religión!

Si observamos de cerca, veremos que el realismo simbólico no responde al problema perenne de la razón en relación con la revelación; no nos dice lo que los símbolos religiosos simbolizan, evitando así la cuestión de quién o qué forma el tema de la práctica religiosa. Para el realista simbólico, es el hecho del culto mismo, la práctica de la religión, lo que constituye los fenómenos religiosos pese a la ausencia de creencias teístas (Turner, 1972a). La noción de que el *homo religiosus* es el que toma en serio las prácticas, más que las creencias, aparece en la afirmación de Peter Berger: "Es en el culto donde se realiza una y otra vez el gesto prototípico de la religión" (Berger, 1969, p. 109).

En este contexto, es útil establecer una distinción entre dos funciones del simbolismo. Los símbolos religiosos pueden encarnar o condensar ambientes, sentimientos y valores, pero los símbolos también pueden referirse a lugares, personas o acontecimientos específicos en la historia. La señal de la Cruz en el cristianismo condensa el ambiente de sacrificio y de pasión, pero también se refiere a la crucifixión específica de Jesús de Nazaret. La implicación de los argumentos de sociólogos como

Bellah y Berger es que es posible considerar los símbolos religiosos como casi exclusivamente condensacionales, y no referenciales. Al tratar el cristianismo y la religión civil básicamente como conjuntos de símbolos condensacionales, el realismo simbólico ofrece un método de evitar el hecho de que al menos tradicionalmente los cristianos han interpretado su propio simbolismo a la vez como expresiones de ambiente y resúmenes de hechos religiosos e históricos. Al apartar la atención de las pretensiones de verdad de la religión así como la eterna significación de los hechos históricos, el realismo simbólico une al hombre racional con la sociedad religiosa.

Una apreciación del valor social de la religión y su importancia terapéutica para el individuo hace que el actor racional opte por la práctica religiosa sin compromiso con la verdad o la falsedad de las creencias religiosas. El realismo simbólico, que ofrece una defensa del compromiso cristiano, paradójicamente puede resultar una poderosa reafirmación de la secularidad norteamericana. El argumento simbolista en contra del reduccionismo puede ser un análogo natural de la insistencia norteamericana en la práctica religiosa como esencialmente benéfica, con o sin las creencias tradicionales que a la postre explican estas prácticas. Frecuentemente se ha dicho que los norteamericanos creen en la práctica religiosa más que en la ortodoxia cristiana tradicional: "La fe no es en Dios sino en la fe: no adoramos a Dios sino a nuestro propio culto" (Herberg, 1960, p. 84). Este compromiso es una reformulación irónica del reduccionismo de Durkheim en que el objeto de los símbolos y prácticas religiosas era la sociedad misma. Además, la idea de que la religión es "cosa buena" se ha vuelto básica para la piedad popular norteamericana, que lentamente ha ido apartándose de las bases cristianas tradicionales de la creencia y la práctica. El realismo simbólico puede actuar como justificación de la religión *per se*, cualquiera que sea su contenido, en la misma forma como la muy frecuentemente citada observación del presidente Eisenhower: "Nuestro gobierno no tiene sentido a menos que esté fundado en una fe religiosa profundamente sentida, y no nos importa saber cuál es", sirvió como legitimación para la indiferencia teológica hacia el contenido cognoscitivo de la religión. La práctica los hace perfectos, aun cuando las propias creencias puedan ser bastante remotas o dudosas. Este argumento dice que el realismo simbólico de Bellah es, irónicamente, el análogo intelectual de la situación en que protestante, catól-

lico y judío se vuelven hombres equivalentes, no para las comunidades religiosas sino de identificación social con la política norteamericana.

Los rituales públicos

En la sociología y antropología inglesas, similares desarrollos teóricos iban ocurriendo en los debates contemporáneos sobre la importancia de los rituales colectivos de la vida pública. Por ejemplo, en el artículo de Shils y Young (1953), sobre "El significado de la coronación", se dijo que la coronación afirmaba los valores morales de la nación; la ceremonia era una "comunión nacional" que unía a la sociedad británica en torno de los símbolos y rituales de la monarquía. Desde luego, la comunión nacional presuponía la integración triunfante de la clase obrera británica dentro del sistema político. Se ofrecieron argumentos similares en favor de la investidura del príncipe de Gales (Blumler *et al.*, 1971), que fue considerada como un acto para fortalecer y legitimar la solidaridad de la familia y la conciencia nacional. En forma más general, se ha sugerido que la sociedad industrial es reunida por un conjunto diverso de ritos seculares como el final de la copa de futbol, los encuentros de prueba de *cricket*, la noche de Guy Fawkes y los desfiles de gala de los mineros (Bocock, 1974).

Aunque el análisis hecho por Durkheim de las prácticas totémicas en las sociedades sencillas fue una contribución impresionante a nuestro conocimiento de los mecanismos sociales de la práctica, la fe y la experiencia religiosas, es difícil ver cómo el análisis de la religión como vínculo social puede ser plenamente satisfactorio con respecto a la sociedad moderna. Aun en su forma enmendada como "religión civil", el concepto de un palio sagrado que cubre la sociedad contemporánea no es totalmente convincente. A falta de creencias convencionales, abiertamente religiosas, comunes a todas las secciones de la sociedad, los sociólogos han enfocado los rituales, las ceremonias y las prácticas nacionales como la fuerza que mantiene unida a la sociedad industrial. Una dificultad de estas perspectivas durkheimianas sobre los ritos como elementos de integración social es que la vaguedad del concepto "ritual" permite hacer una fácil transición del plano religioso al plano secular.

El concepto de "ritual" como cualquier actividad regular, repetitiva y estandarizada de carácter no utilitario es lo bastante

general para abarcar la más diversa colección de actividades, desde el cambio de la guardia en el Palacio de Buckingham y el Memorial Day, hasta la inauguración del Parlamento y el saludo a la bandera. En principio, no hay modo de restringir la lista de ritos que podrían contar como parte de la religión civil; por desgracia, la diversidad de los ejemplos no parece constituir ningún embarazo teórico para los defensores de la eficacia de las religiones civiles. Dada la vaguedad del concepto, en realidad sería difícil saber qué podría excluirse (Goody, 1977).

El argumento de la religión civil sufre de una común dificultad metodológica que comparte con todos los argumentos relacionados con el concepto de una cultura dominante. Equipara la prevalencia social con el predominio cultural, confundiendo la frecuencia con los efectos sociales. Una tesis poderosa acerca de una cultura o religión civil predominante tendría que demostrar que las creencias y prácticas en cuestión desempeñaban una parte necesaria para el mantenimiento y la continuidad de un sistema social. No puede suponerse que creencias y prácticas públicas necesariamente ejercen efectos importantes en el mantenimiento de procesos y disposiciones sociales decisivos. La mayor parte de los argumentos acerca de la religión civil o concernientes al nacionalismo son débiles teorías que señalan la presencia de ciertas prácticas supuestamente comunes y sugieren que éstas tienen consecuencias integradoras. Con respecto a ceremonias como la boda real, las celebraciones del día de la Independencia o la coronación, se podría mostrar que éstas tienen efectos sociales en el sentido trivial de que muchas personas participan en ellas a diversos niveles, pero habría que ir más allá para demostrar que estos ritos tienen efectos específicos sobre la estabilidad de la sociedad capitalista. Partiendo de la existencia de ritos comunales no se puede hacer la suposición de que éstos son funcionalmente necesarios o que desempeñan las funciones que se les atribuyen. Sobre las pruebas existentes, la religión civil está, cuando mucho, y sólo periódicamente conectada, con la reactivación de una problemática *conscience collective*, pero no están adecuadamente especificadas las conexiones precisas entre estos sentimientos comunes y las disposiciones estructurales de la sociedad industrial.

El nacionalismo y la "conscience collective"

El tratamiento sociológico dado a las religiones civiles, desde Durkheim, ofrece amplias ilustraciones del problema que también acecha a las teorías que intentan descubrir en el sentimiento nacional un paralelo con el entusiasmo religioso. Tanto marxistas como sociólogos han considerado al nacionalismo como una forma de *conscience collective* que supera las divisiones de la sociedad capitalista, como una ideología que oculta los escuetos conflictos de interés económico (Bottomore, 1979). Pese al aparente predominio de las creencias nacionalistas en la vida política de las sociedades capitalistas, la naturaleza exacta del nexo entre nacionalismo y capitalismo ha seguido siendo objeto de disputas.

Existe buen número de argumentos generales acerca de la significación de la nación-Estado y la ideología nacionalista en el desarrollo de las economías capitalistas (Poggi, 1978) y acerca de la función de los movimientos nacionalistas como respuesta al imperialismo (Smith, 1971). Sin embargo, el sentimiento nacionalista que interesó a Durkheim parece ser, a menudo, una consecuencia a corto plazo de hechos más que bastante específicos, históricamente contingentes; a menudo es difícil hacer afirmaciones generales acerca de la importancia de los rituales y la emoción nacionalistas con respecto a las condiciones necesarias de una sociedad industrial. El desencanto y la desilusión de la primera Guerra Mundial, que pudieron observarse en la poesía de ese periodo, por ejemplo, habrían tenido que ponerse junto al entusiasmo inicial del compromiso patriótico.

Vemos aquí que hay amplio espacio para la disputa metodológica, pero también están en juego cuestiones teóricas de no menor importancia. Los debates acerca de la religión civil, la tesis de Herberg, la *conscience collective*, etcétera, iban dirigidos, a la postre, hacia una cuestión básica de la filosofía social, a saber, la relación entre consentimiento y coacción, entre consenso y conflicto en la vida social. La sociología parsoniana y el funcionalismo estructural norteamericano han sido criticados de varias maneras por exagerar la extensión e importancia del consenso de valores en la sociedad (Dahrendorf, 1968). Sin embargo, las teorías marxistas de la sociedad capitalista se enfrentan ante el problema ejemplar de explicar la ausencia de una política revolucionaria y proletaria en las regiones nucleares del mundo occidental (Mann, 1973). Con frecuencia se

ha pensado que la presencia de creencias y sentimientos nacionalistas entre la clase obrera explica, al menos en parte, este peculiar estado de cosas. Hay un supuesto paralelo entre los movimientos religiosos, particularmente los milenaristas, de la Edad Media feudal y los brotes irracionales de fascismo y nacionalismo en el siglo xx (Cohen, 1957).

La cuestión del nacionalismo como religión sustituta es instructiva a este respecto. Puede parecer que el nacionalismo cumpla con funciones de integración social en ciertos periodos de crisis, como el que se dio en Francia entre la guerra franco-prusiana y el fin de la primera Guerra Mundial, pero el nacionalismo también puede causar división social dentro de una colectividad política, étnica o culturalmente diversa. Por ejemplo, la política europea en el decenio de 1970 estuvo dominada por amenazas políticas a la unidad de las naciones-Estado centralizadas, bajo la repercusión de movimientos regionales y separatistas. La política nacionalista y cultural en Irlanda, Gales, Escocia, Bretaña y las regiones vascas amenazó con mutilar la política tradicional (Nairn, 1975). Dentro de una escala de tiempo más extensa, la política británica siempre ha estado fragmentada a lo largo de líneas religiosonacionalistas, separando al margen católico y celta del centro protestante (Hechter, 1975). Cuando los sentimientos nacionalistas sirven para definir una frontera política contra un enemigo externo en una situación de guerra, pueden tener los efectos intrasociales ya notados por Durkheim; pero cuando el sentimiento nacionalista desencadena una oleada reactiva de políticas separatistas dentro de un sistema político existente, entonces el nacionalismo es socialmente corrosivo. Y, dado que movimientos nacionalistas a menudo se encuentran íntimamente relacionados con diferencias religiosas, como en Escocia (Turner, 1981b) o Canadá (Coward y Kawamura, 1977), la religión puede desempeñar el papel de consolidar las divisiones sociales y económicas. Los rituales religiosos acaso no logren preservar tanto la urdimbre social, cuanto encarnar sus conflictos internos (Lukes, 1975).

Conclusión

Existen tres importantes objeciones contra la suposición de que la religión —sea en forma de religión civil o en una amalgama con el nacionalismo— pueda actuar como el vínculo social

de la sociedad moderna del mismo modo que, supuestamente, unió a las sociedades tradicionales. En primer lugar, no ofrece una solución auténticamente satisfactoria al problema de clase y el conflicto de clases en la sociedad industrial. Toda la tradición durkheimiana de la sociología de la religión puede criticarse porque "en ninguna parte se enfrenta a la posibilidad de que las creencias religiosas sean ideologías, que ayuden legítimamente al predominio de algunos grupos sobre otros" (Giddens, 1978, pp. 103-104). Las pruebas empíricas señalan significativas diferencias religiosas entre clases sociales en términos de afiliación religiosa, estilo y práctica. Las diferencias de denominación siguen las fracturas dentro de la estructura de clases nacional (Niebuhr, 1929) y en el nivel local ofrecen el contorno cultural de la política de clases dentro de la ciudad (MacLaren, 1974).

En segundo lugar, como ocurre a cualquier teoría de una cultura común, existe entre los sociólogos la tendencia a desdeñar las distintas condiciones de cohesión social, mientras exageran los efectos de la decadencia religiosa sobre la estabilidad social. Las sociedades no sólo —y ni siquiera principalmente— se mantienen unidas por creencias y prácticas rituales comunes, sino por una multitud de factores "materiales": fuerza, coacción económica, dependencia económica, compulsión legal, escasez económica, habituación y las exigencias de la vida cotidiana. Las sociedades pueden seguir operando con niveles relativamente altos de conflicto, desafección e indiferencia a las normas en combinación con una aceptación pragmática de los valores. El fundamento social es continuamente socavado y barrido por estas circunstancias sin que por ello haya un descenso definitivo a la *anomia* y el caos social.

Por último, aunque los sociólogos de la religión han subrayado las funciones sociales de las prácticas religiosas y seculares —coronaciones, ceremonias nacionales, fiestas históricas— en la sociedad moderna, no han prestado atención a esa gama de prácticas disciplinarias de las que tan elocuentemente han escrito Michel Foucault, Nicos Poulantzas y Louis Althusser.

Estas tres cuestiones —clase y religión, control social y prácticas disciplinarias— forman la base de ulteriores capítulos y sirven para generar la nueva gama de perspectivas dentro de la sociología de la religión.

III. EL OPIO SOCIAL

En el marxismo contemporáneo existe una marcada tendencia a disminuir el contenido materialista del materialismo histórico mientras se ponen de relieve aquellos aspectos del pensamiento de Marx en que cultura y superestructura ocupan el primer plano. En 1932, la publicación de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx (escritos en 1844) sirvió para ilustrar la importancia del concepto de enajenación en la obra de Marx (Ollman, 1971). La publicación de los cuadernos de notas de 1857-1858 (los *Grundrisse*) en Alemania en 1953 señaló la complejidad del proyecto de Marx, de una crítica de la economía política, de la cual *El capital* (1974) no era más que una sección. Los *Grundrisse* (1973) también indicaron la continua influencia de la filosofía hegeliana después de que Marx aparentemente había ajustado sus cuentas con Feuerbach y la tradición idealista alemana. Buen número de escritores también han subrayado la importancia del argumento, en *El capital*, con respecto al "fetiche de los bienes" como esencia del materialismo histórico (Lukács, 1971).

Esta apreciación del humanismo de Marx ha ido unida, a menudo, a una depreciación del efecto de Engels sobre el contenido teórico del materialismo histórico. La idea de que el desarrollo de la sociedad humana podía interpretarse en términos de leyes mecanicistas de movimiento social y la existencia de una "interpretación mitad positivista, mitad darwiniana del pensamiento de Marx" debe achacarse a "Kautsky, Plejanov y, ante todo, a Engels" (Berlín, 1978, p. 90). Así, el intento de Engels, en su discurso al lado de la tumba de Marx, por hacer una comparación específica entre el descubrimiento de Darwin de la "ley del desarrollo de la naturaleza orgánica", y el descubrimiento, por Marx, de la "ley de desarrollo de la historia humana" (Engels, 1975b), está fundamentalmente errado dentro de la interpretación humanista de Marx. La insistencia en el humanismo antropológico del pensamiento de Marx ha tenido importantes implicaciones para la incorporación del marxismo en la sociología de la religión.

Crítica del cristianismo

Según algunos comentadores del desarrollo biográfico del pensamiento de Marx (McLellan, 1973), hubo cambios importantes en la actitud de Marx hacia el cristianismo. Empezando con su aceptación juvenil de la verdad del cristianismo tradicional, Marx llegó a abandonar la fe teísta sobre la base de las críticas desarrolladas, por ejemplo, en *La esencia del cristianismo* (1953), de Ludwig Feuerbach. Hacia el fin de su vida, la crítica de Marx a la religión enfocó básicamente las funciones políticas de la religión, especialmente como ideología de Estado. La principal crítica de Marx "fue dirigida contra el *uso* de la religión cristiana por el Estado prusiano, social y económicamente explotador, para sus propios fines... El protestantismo era una religión apropiada, por su propia naturaleza, para semejante uso por los dirigentes políticos, pues sus ideas tenían una correspondencia particularmente cercana a la condición del hombre en una sociedad capitalista" (Ling, 1980, p. 16). Si se adopta este tipo de interpretación, entonces sólo falta un corto paso para la sugerencia de que Marx fue principalmente un crítico del cristianismo institucionalizado y su corrupción política. Puesto que el cristianismo contiene en sí mismo una crítica de la política, la explicación es que el pensamiento de Marx no sólo es compatible con el cristianismo radical, sino consecuencia necesaria de la tradición opositora cristiana. Por consiguiente, Marx ha sido tratado como profeta secular que tronara contra los males del capitalismo y la complicidad de la Iglesia, así como los profetas del Antiguo Testamento se escandalizaron ante el culto de falsos dioses (Parsons, 1964; Olssen, 1968).

Más recientemente, un examen detallado de las publicaciones, cartas y notas de Marx y Engels, ha llevado a los investigadores a la conclusión de que vieron "su comunismo como una continuación consciente del cristianismo auténtico" (Miranda, 1980, p. 240). Aunque la antropología filosófica de Marx le dio una visión aguda de la importancia de la conciencia religiosa en la vida humana, algunos escritores han encontrado una "tendencia" en la obra de Engels "a describir la religión a veces como expresión directa de los intereses de clase" (Birnbaum, 1973, p. 21). Las caídas de Engels en el reduccionismo fueron exageradas en *Los fundamentos del cristianismo* (1925) de Kautsky y en las muy deterministas interpretaciones dadas por Bernstein al cambio histórico. La insistencia en la condición científica del

marxismo en el periodo de la Segunda Internacional dejó en las sombras la perspectiva humanista de Marx significando que la "religión fue pintada como un reflejo de intereses de clase, como medio directo de dominación de clase" (Birnbaum, 1973, p. 22).

El argumento presentado en este capítulo rechaza todo intento de diluir el materialismo histórico de Marx y Engels, pero también niega la importancia del tema de la enajenación y el fetichismo en el marxismo clásico. Igual importancia tiene evitar la caracterización convencional de Engels como simple "mentor y glosador" (Carver, 1981, p. 73). En sus principales análisis de la religión, Marx y Engels sí adoptaron típicamente una perspectiva reduccionista, según la teoría de clases. Los esfuerzos de los exegetas por negar u oscurecer este hecho van mal encaminados. Asimismo, los intentos por promover al "humanista Marx" en gran parte han sido indiscriminados en su selección de los textos para probar el punto. Cartas, artículos de periódicos, ensayos de escuelas, escritos políticos y publicaciones en grande escala han sido llamados a filas con poco respeto a su significado textual. La propia idea de Marx, de que su periodismo era "estiércol" (Marx y Engels, 1956, vol. 28, p. 592) no ha hecho que sus comentadores hagan una selección abundante de sus artículos para la *New York Daily Tribune*.

Por tanto, hay mucho en favor de la idea de Althusser de que hay un definitivo rompimiento con el humanismo feuerbachiano y comunalista, en las obras de Marx posteriores a 1845. Esta ruptura epistemológica con el humanismo contiene tres elementos necesarios: el desarrollo de una nueva gama de conceptos relacionados con el análisis de las formaciones sociales y los modos de producción; una crítica de todas las formas de humanismo filosófico; y la definición del humanismo como un tipo de ideología (Althusser, 1969). Aunque la periodización de las obras de Marx hecha por Althusser no carece de dificultades, tiene el mérito de llamar la atención hacia la naturaleza desigual y heterogénea de la *oeuvre* de Marx. Si aplicamos el concepto althusseriano del rompimiento epistemológico en el desarrollo de Marx a la cuestión del análisis marxista de la religión, nos veremos obligados a concluir que los comentarios sobre la religión en el periodo de su humanismo feuerbachiano, son fragmentarios, ligeros e incongruentes.

Mi argumento es que todo el que desee comprender la visión marxista clásica de la religión ha de volverse hacia Engels,

más que hacia Marx. Esta interpretación clásica subrayó la importancia de la religión en relación con el desarrollo de modos de producción y conflictos de clase. Para apoyar esta posición materialista, será necesario demoler los temas de enajenación y fetichismo como posibles fundamentos para una sociología marxista de la religión. Esta demolición allana el camino a mi presentación del análisis de la religión hecho por Engels, como capa exterior de los intereses de clase. Semejante interpretación de Marx y Engels puede parecer "vulgar" al tratar sin miramientos el supuesto humanismo de Marx, pero tiene el mérito de diferenciar a Marx de otros teóricos del siglo XIX y de reafirmar el materialismo histórico de Marx.

El materialismo de Marx

La interpretación supuestamente humanista dada por Marx a la enajenación y su extrañamiento del hombre en las creencias y prácticas de la religión se encuentra contenida en la célebre sección IV ("El fetichismo de los bienes y su secreto") en el volumen I de *El capital* (1974), en que Marx emplea la enajenación humana en los bienes como analogía del extrañamiento humano en las relaciones sobrenaturales. A menudo se ha sostenido que la base del materialismo de Marx es la idea de que el mundo social y, hasta cierto punto, el mundo natural, son efectos de la actividad práctica del hombre ("trabajo"). Las instituciones sociales del mundo que la gente habita —la familia, la aldea, la iglesia, las fábricas y los clubes— son producto de incontables actos de trabajo. Los hombres, en contraste con otros animales, han de producir los medios materiales de subsistencia y por ello ocupan un medio material, cultural y tecnológico que es heredado de la historia, pero que es, inequívocamente, un producto humano.

Es esta insistencia en la actividad práctica como trabajo transformador la que distingue el materialismo de Marx del materialismo abstracto y estático de Feuerbach (Korsch, 1970). Por medio del trabajo, los seres humanos no sólo en la historia se transforman a sí mismos, sino que llegan a moldear y a dominar la naturaleza por medio de la tecnología. El hombre es, dialécticamente, parte de la naturaleza, pero también transforma al mundo natural por medio de sus capacidades naturales (Schmidt, 1971). El concepto de Marx del hombre como *homo*

faber estuvo, como lo reconoció el propio Marx, basado en la idea de Giambattista Vico de que los seres humanos se desarrollan ellos mismos por medio de su propio trabajo. Estos rasgos del pensamiento de Marx pueden ilustrarse en una cita de *El capital,* que sucintamente une los temas del trabajo, la tecnología, la naturaleza y la religión:

> como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no. La tecnología nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida y, por tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan. Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esa base material puede ser considerada como una historia crítica. En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para *remontarse* a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico. [Marx, 1974, vol. I, p. 352.]

Aunque los seres humanos crean el mundo que habitan, a menudo parecen concebir, experimentar y ocupar ese mundo humano de tal manera que parece contradecir su propia creatividad y productividad. Hay una disyunción entre "las condiciones de la vida real" y las "formas divinizadas" en que se captan esas relaciones productivas. El intento de Marx por apartarse científicamente de las relaciones concretas a esas formas celestializadas, está contenido en el análisis del fetichismo de los bienes en las relaciones capitalistas de intercambio.

En la interpretación convencional de la sección sobre el fetichismo de *El capital,* se dice que, aun cuando las relaciones sociales están constituidas por una actividad práctica, llegan a adoptar un carácter natural, como el de una cosa; las relaciones sociales quedan cosificadas al suponer una autonomía e independencia ajenas a la actividad humana. La cosificación ocurre en una economía de intercambio por causa del carácter social del trabajo, la producción y el cambio quedan oscurecidos por el hecho de que los productores no entran en contacto social entre sí hasta que se reúnen en el mercado a intercambiar sus bienes. La calidad social del trabajo del productor sólo aparece en el intercambio de bienes. Para expresar esta cosificación de los bienes, Marx emplea una terminología religiosa y metáforas sobrenaturales:

> El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente en que proyecta a los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos al margen de sus productores... Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. [Marx, 1974, vol. I, p. 77.]

Por lo tanto, en este pasaje hay un pronunciado tema feuerbachiano. Así como el carácter social de la producción de bienes aparece como parte del mundo natural, como relaciones entre las cosas, así también el orden sobrenatural que es, igualmente, producto del trabajo mental parece gobernar por encima e independientemente de los seres humanos. Marx encuentra en la religión la analogía perfecta de la cosificación de los bienes.

Una implicación de esta teoría del fetichismo es que cuanto mayor sea la penetración de la economía por las relaciones de intercambio de bienes, más vasta es la envergadura de las formas fetichistas de conceptualización. Por consiguiente, la expansión del modo capitalista de producción coincide históricamente con una intensificación del pensamiento fetichista. Ciertamente, las categorías de economía política y las "formas del pensamiento que expresan con validez social las condiciones y relaciones" de la producción de bienes cosifican las características específicas de la actividad capitalista, para que representen la naturaleza de la humanidad como tal. Las circunstancias históricamente específicas de la producción capitalista se consideran como si fuesen leyes de la naturaleza. La producción de bienes está rodeada de "magia y necromancia" (Marx, 1974, vol. I, p. 80).

A Marx también le preocupó, en las últimas páginas del análisis del fetichismo de los bienes, presentar una relación notable entre el individualismo ahistórico de Robinson Crusoe, que tan frecuentemente se ha presentado como protagonista de

virtudes económicas burguesas, y el individuo aislado de la teología protestante. En un pasaje que también ilustró sus preferencias literarias por las metáforas de la reflexión, afirmó que

> Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades de este mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa bajo la forma de protestantismo, deísmo, etcétera. [Marx, 1974, vol. I, p. 83.]

Vemos así que el individualismo protestante fue la "forma divinizada" que reflejó las "condiciones de la vida real", pero este reflejo también fue una sombra que cubrió la naturaleza social de toda actividad práctica. La verdadera naturaleza del trabajo humano no pudo ser revelada por un vigoroso programa de reeducación, sino por cambios en las relaciones sociales dentro de las que se encuentra situada la gente. Para citar el prólogo de la *Crítica de la economía política,* es la ubicación de los hombres en relaciones sociales definidas la que determina la naturaleza de su conciencia, y no su conciencia subjetiva la que determina su existencia social (Marx, 1971, p. 21). Por lo tanto, la conciencia subjetiva de los individuos sólo puede transformarse mediante un cambio en sus relaciones sociales. El reflejo religioso de estas concretas interconexiones sociales entre los hombres desaparecerá cuando las relaciones de la "vida cotidiana no ofrezcan al hombre nada sino relaciones perfectamente inteligibles y razonables con respecto a sus congéneres y la Naturaleza" (Marx, 1974, vol. I, p. 84). La desaparición de las ilusiones religiosas dependerá, finalmente, de la desaparición del intercambio de bienes dentro del modo capitalista de producción.

Hay tres dimensiones separadas en el supuesto humanismo de Marx que afectan directamente el análisis de la religión dentro de una perspectiva marxista. En el motivo de la enajenación, el extrañamiento del hombre ante la naturaleza, la sociedad y él mismo encuentra su expresión celestial en la separación de humanidad pecaminosa y un dios amante. En el tema de la cosificación, el carácter social del trabajo humano se vuelve objetivado y oscurecido en formas de pensamiento que presentan al mundo como determinado por leyes inmutables. Leyes divi-

nas y leyes de naturaleza dan expresión permanente a estas concepciones ahistóricas y cosificadas del contexto ético del trabajo humano. La cosificación tiene las funciones ideológicas de ocultamiento al presentar lo que es contingente y mutable en la vida social como si disfrutara de la fuerza y la inmutabilidad de necesarias leyes de naturaleza. En el fetichismo, por contraste, se atribuyen poderes sobrenaturales a las cosas (el tótem o fetiche) que, en realidad, pertenecen a relaciones sociales. La función ideológica es de ilusión, más que de ocultación (Abercrombie, 1980, p. 86).

Estas tres funciones —enajenación, cosificación y fetichismo— ya estaban prefiguradas en la tradición hegeliana-feuerbachiana que había influido profundamente sobre Marx en el decenio de 1840, cuando Marx afirmó que la crítica de la religión era el punto de partida de toda oposición política y económica en Alemania (McLellan, 1970). La ubicación de la doctrina del fetichismo de los bienes en el primer volumen de *El capital* ha sido tomada, pues, como prueba persuasiva de ciertas continuidades en el pensamiento de Marx y también como una indicación de una permanente influencia hegeliana (MacIntyre, 1969a; Avineri, 1970a; Singer, 1980).

Dejando momentáneamente entre paréntesis la cuestión de las continuidades filosóficas en Marx, la teoría del fetichismo/cosificación ha ejercido vasta influencia en los estudios sociológicos de la religión, el derecho y el conocimiento en el capitalismo contemporáneo. Echa las bases para el análisis de la conciencia hecho por Berger (Berger y Pullberg, 1966) y para su perspectiva sobre la religión como "palio sagrado" que alberga al mundo social anómico y cambiante, envolviéndolo en un aura de facticidad, como de cosa, y estabilidad natural (Berger, 1969). El concepto de fetichismo también ha desempeñado un papel importante en el desarrollo de las teorías marxistas del derecho. En la sociedad capitalista, existe un paralelo entre el fetichismo de las cosas y el fetichismo jurídico en que la forma del derecho y el sujeto jurídico abstracto e impersonal se desarrollan a lo largo del carácter abstracto y formal de las categorías económicas burguesas (Pashukanis, 1978). La forma del sujeto legal como poseedor abstracto e individualizado de derechos es un requerimiento necesario del sistema capitalista de producción en que el sujeto económico es el capitalista, con las funciones de propietario y administrador. El discurso jurídico crea al sujeto como propietario de sí mismo, y por tanto como

poseedor de propiedades, "es decir, por virtud de ser el representante de sí mismo *qua* mercancía" (Edelman, 1979, p. 70). El sujeto en la ley es constituido o "interpelado" por la ley misma así como el sujeto en religión se forma por medio de un reconocimiento de un amo imaginario que saluda al hombre desde las tinieblas.

El empleo teórico del argumento del fetichismo de las mercancías de *El capital* de Marx, en el marxismo contemporáneo ha permitido a los comentadores presentar las ideas de Marx como necesariamente opuestas al determinismo tecnológico, la ciencia darwiniana, el materialismo mecánico y la historiografía teleológica. En suma, es necesario distinguir entre materialismo histórico y materialismo natural (Sohn-Rethel, 1978). Hay dos argumentos básicos que deben desarrollarse contra estas interpretaciones del marxismo. El primero es que el fetichismo de la teoría de la mercancía no aporta una adecuada teoría general de la ideología. El segundo es que los conceptos básicos para un análisis materialista de la sociedad —clase social, conflicto de clases, explotación y modo de producción— son desplazados en favor de una antropología filosófica fincada en conceptos intemporales —cosificación, objetivación, enajenación— que a la postre presuponen cierto compromiso con la "esencia del hombre". Aquí, mi intención es reafirmar una sociología marxista de la religión basada en el concepto de clase y de interés de clases por medio de un análisis de las obras de Engels. Por desgracia, como están las cosas, la versión dada por Engels de la religión, basada en la teoría de clases, resulta inadecuada; sin embargo, es posible reformular la teoría para que ofrezca un análisis de la religión como la ideología de las clases dominantes.

El argumento del fetichismo de las mercancías sufre por buen número de limitaciones graves que le hacen inadecuado como teoría general de la ideología o, más específicamente, como perspectiva sobre la religión en la sociedad capitalista. Un problema fundamental es que el argumento sólo funcionará adecuadamente en el contexto de una economía en que todos los miembros producen mercancías independientemente y para su intercambio en el mercado. El fetichismo surge porque los productores separados y autónomos sólo pueden reunirse en el mercado para intercambiar. De este modo, los argumentos presentados por Pashukanis y Edelman con respecto al fetichismo en el pensamiento jurídico no parecen muy pertinentes al capitalismo monopolista en que pro-

piedad y administración están separados hasta cierto punto. Individuos económicamente separados no intercambian mercancías en el mercado porque la empresa impersonal tiende a remplazar al individuo capitalista y a la familia capitalista. En el capitalismo monopolista, la coincidencia del sujeto humano, económico y legal empieza a descomponerse y, por consiguiente, las suposiciones teóricas de la tesis del fetichismo pierden su pertinencia (Hirst, 1979). En la sociología del derecho, la teoría del fetichismo no podría explicar las principales diferencias de la forma de la ley en distintas sociedades capitalistas. Por ejemplo, existen importantes variaciones entre el derecho inglés y el escocés, pese a la común estructura de mercancías de la economía británica. En forma similar, la continuidad de la religión en el capitalismo monopolista y las variaciones de las tradiciones religiosas de diferentes sociedades capitalistas no podrían explicarse por el fetichismo de las mercancías y el proceso de cosificación. La tesis fetichista, que en muchos aspectos es la marca del humanismo marxista, no agota las diversas formas que la ideología puede adoptar ni nos ofrece una explicación del contenido específico de sistemas ideológicos (Abercrombie, 1980).

La principal flaqueza de la tesis del fetichismo consiste, sin embargo, en que no desarrolla ninguna concepción específica del aparato de transmisión con el cual se distribuyen las creencias dentro de una sociedad. Es importante desarrollar el concepto de un aparato ideológico que interviene entre las circunstancias económicas (producción e intercambio de mercancías) y la conciencia de los individuos. Debe haber algún concepto de una mediación institucional entre las afirmaciones específicas acerca del intercambio, que generen el pensamiento fetichista y la idea más general de que el fetichismo caracteriza a toda la sociedad (Abercrombie *et al.*, 1980). Esta laguna en la teoría fetichista resulta particularmente problemática en el tratamiento dado por Lukács a la cosificación en la sociedad burguesa:

> Pero es importante notar que este dominio no tiene virtualmente ningún aparato institucional. Es simplemente "ideología pura". Los rayos no vistos de un centro oculto del universo: el fetichismo de las mercancías... Toda la explicación dada por Lukács al predominio ideológico burgués se reduce a las emanaciones invisibles de la cosificación a partir de mercancías, que radian para borrar la conciencia de los habitantes de la sociedad capitalista. [Stedman-Jones, 1971, pp. 48-49.]

La teoría lukacsiana de la ideología no considera "la transmi-

sión de la ideología a través de varios conjuntos de instituciones y prácticas con su propia especificidad y contradicciones internas" (McDonough, 1978, p. 41). Una teoría de la ideología debe contener una explicación del aparato de la transmisión ideológica, de otra manera se ve obligada a regresar a las vagas nociones de emanaciones y cosificaciones.

Engels habla de religión

Puesto que la tesis del fetichismo no es adecuada como teoría general de la ideología y, por consiguiente, de las creencias religiosas, cabe volvernos hacia lo que podría considerarse como una posición más convencional, es decir, una versión de la religión puesta en términos de clase, interés económico y modo de producción. Deseo afirmar en esta sección que fue Engels y no Marx el que ofreció una explicación materialista histórica, inconfundible y detallada, de la naturaleza de la religión en las sociedades de clase. Por tanto, Engels no fue sólo un exponente de las teorías de Marx, hizo contribuciones específicas propias a terrenos como la sociología militar (Henderson y Chaloner, 1959), la familia y la reproducción (Engels, sin fecha) y la sociología histórica (1968). Y, lo que es más importante, resulta que Engels fue el único teórico en el marxismo clásico, con excepción de Kautsky (1925), que hizo una contribución importante a la historia del cristianismo en la transición del feudalismo al capitalismo (1965) y a la sociología de la religión (1975a). Si deseamos definir un planteamiento marxista de la naturaleza de la religión en el capitalismo, hemos de buscarlo en Engels y no en Marx. La razón de ello es que Engels no intentó explicar la religión en general por referencia a necesidades antropológicas universales de la especie humana (a la manera del materialismo feuerbachiano); no fincó la religión en algún concepto del intercambio de bienes y la cosificación de la conciencia (a la manera de la sociología lukacsiana). Lo que sí logró fue la aplicación del materialismo histórico a fenómenos religiosos dentro del marco de las condiciones específicas de la política de la clase obrera a mediados del siglo XIX.

Marx y Engels, separados o en conjunto, consideraron el materialismo histórico como perspectiva original sobre la historia y la sociedad. El planteamiento del propio Marx de este nuevo enfoque al análisis histórico y social fue presentado en el

prefacio de la *Crítica de la economía política* de 1859, donde afirmó que la anatomía de la sociedad civil debía encontrarse en la economía política, es decir, en el "modo de producción de vida material". Las transformaciones del modo de producción tienen consecuencias directas sobre la naturaleza de la conciencia de tal manera que las contradicciones que hay en la base material de la sociedad se reproducen en las contradicciones y conflictos de la ideología:

> Del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. [Marx, 1971, p. 21.]

En su célebre carta a Josef Weydemeyer en 1852, Marx confesó que no había descubierto el predominio de las relaciones de clase dentro de la estructura de la sociedad civil burguesa; había que buscar su contribución en su argumento de que la existencia de clases estaba atada a desarrollos específicos del modo de producción, que la lucha de clases resulta en la dictadura del proletariado y que esta dictadura finalmente se resuelve dentro de una sociedad sin clases (Marx y Engels, 1963, p. 45).

Engels se mostró igualmente explícito acerca de la naturaleza del materialismo histórico; se refiere esencialmente a un método de análisis histórico:

> que busca la causa última y el gran poder motivador de todos los hechos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en los cambios de los modos de producción y de intercambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases, y en las luchas de estas clases, unas contra otras. [Engels, 1975a, pp. 23-24.]

El análisis de la historia *no* podía empezar con el problema de individuos conscientes, con la política de la casa real, con las creencias religiosas o con los cambios de ideologías. El materialismo histórico empezó con un hecho sencillo: que la gente en sociedad debe, "ante todo, comer, beber, tener abrigo y ropa" antes de poder dedicarse a otras actividades como "política, ciencia, arte, religión, etcétera" (Engels, 1975b, p. 16).

Cualquier interpretación de Marx y Engels que suprima el papel central de la producción económica y el conflicto de clases

en sus análisis sociológicos en favor de conceptos de fetichismo, cosificación o enajenación oscurecerá los componentes fundamentales del materialismo histórico. Por ello, es interesante observar que en la sección de *El capital* sobre el fetichismo de las mercancías, Marx reconoció que sólo en el capitalismo es donde la base económica determina los "intereses materiales preponderantes" por toda la estructura social. En la Edad Media era el catolicismo, y en la sociedad griega o romana era la política la que "reinaba suprema". Sin embargo, nadie imaginaría que en la Edad Media la gente pudiera "vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. Lejos de ello, lo que explica por qué en una era fundamental la política y en la otra el catolicismo es precisamente el modo como una y otra se ganaban la vida" (Marx, 1974, vol. I, p. 86). Es la base económica la que determina qué dimensiones predominarán de la estructura social (religión, política, ideología, etcétera). La importancia política y social del catolicismo no debe distraernos del hecho de que la gente "ante todo debe comer" o, como lo dijo Marx, ganarse la vida.

El comentario materialista de Marx sobre la religión, aunque interesante, indudablemente fue breve. Por tanto, debemos buscar en los estudios históricos de Engels un análisis elaborado de la religión en función de los modos de producción y las relaciones de clase.

La tesis de la ideología dominante

A manera de observación introductoria, es importante comprender que *La guerra de campesinos en Alemania* (1965), de Engels, fue escrita en el verano de 1850 con el trasfondo de las revoluciones y contrarrevoluciones de 1848 que habían detenido prematuramente la transformación burguesa de Alemania. La función pedagógica de este estudio histórico era mostrar que la derrota de los campesinos en 1525 y la derrota de los obreros en 1850 indicaba la naturaleza precoz de las guerras de clase de los respectivos periodos. La debilidad del campesinado en el siglo XVI le obligó a entrar en alianzas de clase que resultaron en ventajas considerables para los príncipes feudales. La debilidad de los obreros en el siglo XIX también resultó en alianzas políticas entre la burguesía y los *Junkers* que tuvieron importantes implicaciones reaccionarias para el desarrollo de Alemania (Henderson, 1976, vol. 2).

La función teórica del estudio consistía en precisar la debilidad de "la ideología alemana" que sólo consideraba los conflictos de la Edad Media como controversia teológica. La tarea de Engels consistió en demostrar que las "llamadas guerras religiosas" del periodo de la Reforma, "incluyeron positivos intereses materiales de clases" (1965, p. 41). Al escribir acerca de la relación entre creencias religiosas e intereses de clase, Engels empleó el vocabulario de la ocultación, el disimulo y el solapamiento. Las relaciones de clase estaban "puestas" en el lenguaje de la religión, y las demandas de las diversas clases se encontraban tras una "pantalla religiosa". Las razones de esta relación de ocultación no son difíciles de descubrir; puesto que la Iglesia monopolizaba la producción mental por medio de sus instituciones educativas, las formas de dominio social y político se expresaban necesariamente por medio del lenguaje y el rito religiosos.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels (1974, p. 64) habían afirmado que la clase como "fuerza gobernante *material* de la sociedad es al mismo tiempo su fuerza gobernante *intelectual*". Un modelo similar de "ideas gobernantes" aparece en la perspectiva de Engels sobre la naturaleza de las creencias religiosas en la Edad Media católica, a saber, que la clase dominante que gobierna los medios de producción mental puede, en general, asegurarse de que las clases subordinadas experimenten el mundo y conceptualicen su lugar en tal mundo por medio de categorías mentales de la ideología dominante de la clase dominante (Abercrombie y Turner, 1978, p. 153). También se sigue de allí que hasta los movimientos de oposición pondrán su hostilidad al sistema prevaleciente de explotación en los términos de esas categorías dominantes. Y puesto que la ideología dominante estaba formulada en términos de conceptos religiosos, la oposición a esa ideología encontró típicamente su expresión en formas religiosas. Las luchas revolucionarias contra el feudalismo se entablaron en términos de "misticismo, herejía abierta o insurrección armada, dependiendo todo ello de las condiciones de la época" (Engels, 1965, p. 42). Tanto Marx como Engels se refirieron frecuentemente, por ejemplo, a las ideas materialistas y críticas de Jakob Boehme, "hombre divinamente inspirado" (Ling, 1980). Sin embargo, el idioma de la oposición religiosa no era la esencia del conflicto social, sino tan sólo su apariencia. De este modo, la oposición de los burgueses urbanos a la riqueza y el lujo del clero célibe en términos de un ideal

de sencillez religiosa tomado del cristianismo primitivo tuvo que parecer una manifestación de la lucha económica entre las ciudades y la Iglesia. Fue la naturaleza de las relaciones económicas y el dominio del clero sobre el aparato de la producción mental el que explica el hecho de que la "oposición al feudalismo sólo apareció como oposición al feudalismo *religios*" (Engels, 1965, página 44).

Si la religión fue el manto lingüístico de las luchas de clases en la Edad Media, entonces la metáfora de Engels de lenguaje y atuendo parecería contener el concepto de dialectos regionales, en que diferentes clases empleaban muy distintos símbolos y giros religiosos; por ejemplo, los temas políticos del Antiguo y el Nuevo Testamento hicieron surgir principios de legitimidad del gobierno y del Estado, muy diferentes, típicamente incompatibles. Con la Biblia luterana en las manos, los campesinos alemanes tuvieron una poderosa fuente de ideología política que podía condenar las disposiciones sociales actuales de acuerdo con la promesa de una Nueva Jerusalén. No obstante, del mismo material bíblico era posible extraer "tan verdadero himno a las autoridades ordenadas por Dios como ningún lamebotas de la monarquía absoluta había logrado sacar jamás" (Engels, 1965, p. 52). El fin opuesto de los principios luteranos de la legitimidad *de facto* fue ocupado por el concepto de Thomas Munzer del reino de los cielos como reino de este mundo basado en la propiedad comunal, el predominio político democrático y la sociedad sin clases. Para inflamar la pasión de las masas, Munzer tuvo que emplear "el enérgico lenguaje que el delirio religioso y nacional puso en boca de los profetas del Antiguo Testamento" (Engels, 1965, p. 116), porque este lenguaje religioso era el único medio por el que Munzer podía llegar a la conciencia de sus seguidores.

Aunque hubiese una ideología religiosa común en la sociedad, había importantes variaciones de clase en el uso de esta ideología. Vemos así que aunque el ascetismo religioso fuese importante concepción general del comportamiento moral individual, el significado del ascetismo tomó formas muy distintas en la burguesía y el proletariado. El ascetismo proletario puede ser una protesta contra el lujo de los aristócratas y puede desempeñar algunas funciones políticas, movilizando a grupos subordinados contra la explotación, pero no puede ser un código moral permanente de tales grupos ya que tiene muy poco a qué renunciar. Por contraste, el ascetismo religioso entre los burgue-

ses urbanos tuvo un significado muy distinto "todo cuyo secreto se encontraba en la *frugalidad burguesa*" (Engels, 1965, p. 64).

En el estudio de las revueltas campesinas en Alemania, hecho por Engels, no hay ninguna indicación de que su análisis de la religión presupusiera algún concepto de la importancia teórica de ideas como fetichismo, cosificación o enajenación. Esta conclusión recibe nuevo apoyo de una consideración de los estudios de la religión y la clase obrera, hechos por Engels, en las condiciones de la producción capitalista. El análisis de Engels del cristianismo en el siglo XIX enfocó una relación paradójica entre la religión y el capitalismo burgués. Por una parte, había ciertos cambios básicos económicos y sociales en la sociedad capitalista que tendían a socavar el predominio social de las creencias e instituciones religiosas. Por otra parte, la burguesía, al menos en Inglaterra, reconocía que la religión era el mecanismo más importante para lograr la aceptación del proletariado urbano. Como el rey Canuto, la burguesía inglesa se enfrentó a una oleada de secularismo que no pudo controlar, pero que amenazó los fundamentos de su autoridad política. La burguesía apoyó la restauración religiosa, la educación religiosa y el reformismo moral porque: "hay que mantener al pueblo en orden por medios morales, y el primero y principal de todos los medios morales de acción sobre las masas es y sigue siendo la religión" (Engels, 1975a, p. 38).

Para la burguesía inglesa pareció haber una conexión obvia entre la pérdida de autoridad religiosa, el desarrollo de la ciencia y las revueltas de la clase obrera. El desarrollo de la oposición de los obreros en Francia pareció aumentar el desarrollo del secularismo. Ante tales peligros políticos, la burguesía prestó su apoyo a la religión en una batalla ideológica de retaguardia.

Sin embargo, Engels quedó convencido de que los apoyos religiosos del control político burgués necesariamente se desplomarían con los cambios que estaban ocurriendo en la organización económica del capitalismo inglés. Al ofrecer las razones de tal convicción, Engels hizo un planteamiento preciso de la metáfora de base/superestructura, que ya había sido esbozado por Marx en el prólogo. El argumento de Engels tomó la forma siguiente: "Si nuestras ideas jurídicas, filosóficas y religiosas son retoños más o menos lejanos de las relaciones económicas prevalecientes en una sociedad determinada, tales ideas no pueden, a la larga, resistir los efectos de un cambio completo de dichas relaciones" (Engels, 1975a, p. 39).

Los cambios fundamentales en las relaciones de producción en la sociedad capitalista estaban provocando una transformación completa de la sociedad civil; estos cambios acabarían por ocurrir aun en las regiones más remotas de la ideología y la práctica religiosa. Estas imágenes geográficas de relaciones ideológicas surgen constantemente en los comentarios de Engels sobre la naturaleza y el papel de la superestructura. La implicación fue que ciertas formas de creencia y práctica —como contabilidad, estudios de administración o taylorismo— se hallaban muy próximas a la base económica y por tanto cambiaban rápidamente con los desarrollos económicos. Otras formas de creencia —estética, religión, principios de estrategia en el ajedrez— están "más o menos remotas" de la economía, y los cambios en estos rasgos de cultura tal vez no correspondan muy de cerca a los cambios de las relaciones de producción. De este modo: "Cuanto más apartada se halle la esfera particular que estamos investigando de la esfera económica y enfoque la de una ideología pura y abstracta, más encontraremos que muestra accidentes... en su desarrollo, y más será su curso como un zigzag (Marx y Engels, 1955b, p. 466).

Por otra parte, Engels conceptualizó este problema en términos temporales, no espaciales, al sugerir ciertas dilaciones en el efecto de la economía sobre los fenómenos culturales en su concepto de la determinación "en última instancia". La relación entre base y superestructura es compleja y toma la forma de una interconexión dialéctica, en lugar de causal. Aunque en ciertas condiciones la superestructura pueda disfrutar de una relativa autonomía, en última instancia, como lo observó Engels en su carta a Joseph Bloch en 1890, "el movimiento económico finalmente se afirma como necesario" (Marx y Engels, 1955a, p. 275). Aunque Marx y Engels modificaron constantemente el concepto de que la "superestructura jurídica y política" brota de "la estructura económica de la sociedad, el fundamento real", nunca abandonaron la proposición básica de que la estructura del modo de producción es la anatomía de la sociedad civil.

La teoría de la religión, de Engels, presenta todas las grandes dificultades de la tesis de la ideología dominante. Su visión original de la religión es que formaba la ideología dominante del periodo feudal o, más precisamente, que la religión aportaba un contenido temático de la cosmovisión predominante de la sociedad medieval en condiciones de relaciones de propiedad feudales. La religión era la ideología dominante porque el clero

y las instituciones religiosas se hallaban estratégicamente localizados en la cumbre de los medios de producción cultural o "producción mental", como lo dijeron Marx y Engels en *La ideología alemana.* Como la ideología de la clase gobernante tenía un carácter religioso, todo el sistema ideológico de la sociedad también era religioso. La cosmovisión de la clase subordinada quedó así contagiada, por decirlo así, por esta visión predominantemente religiosa y, por consiguiente, las clases dominante y subordinada de la sociedad feudal se incorporaron a esta ideología común. El efecto de la incorporación religiosa fue inhibir la conciencia revolucionaria del campesinado. Las razones de esta acción inhibitoria de la religión sobre las clases subordinadas no quedan totalmente en claro en el tratamiento que Marx y Engels dan al cristianismo. En suma, la religión parece tener un efecto narcótico sobre la conciencia revolucionaria, como lo sugirió Marx en su crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel en 1844: "La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo" (Marx y Engels, 1955a, p. 42). La religión dirige la oposición y el resentimiento de la clase obrera contra este mundo hacia el otro mundo o, como en el milenarismo, hacia un periodo distante en el futuro. El odio de clase se proyectó así al otro mundo, forma de venganza moral, como en las Beatitudes. La dominación sobre los ricos y orgullosos en el otro mundo es la compensación que los pobres reciben por su resignación en esta vida.

Si la tesis de la ideología dominante es presentada en forma escueta, no condicionada, como teoría de incorporación de clase por medio de la adoctrinación, entonces resulta sumamente difícil explicar o siquiera reconocer los hechos de la resistencia campesina a la explotación feudal. Engels conceptualizó frecuentemente la ideología religiosa en forma mecanicista e instrumental, lo que sugiere que la clase dominante utilizó conscientemente la religión para mistificar y dominar a los campesinos en la sociedad feudal y a los obreros en el capitalismo. Las clases subordinadas son mantenidas en ese lugar por "medios morales". La idea de que la ideología implica que una clase haga algo, mistificando, por ejemplo, a otra clase subordinada, también se encontró presente en la metáfora del opio, de Marx. La clase obrera depende del efecto narcótico de las promesas religiosas; esta droga religiosa es controlada y distribuida por la clase

dominante a través de su *intelligentsia*,, porque esta clase dominante domina los medios de producción y circulación mentales. Sin embargo, Marx y Engels afirmaron categóricamente en el *Manifiesto Comunista* su argumento de que la historia de la sociedad humana es la historia de la lucha de clases. Las inhibiciones ideológicas de la población campesina que resultan de la religión no pueden ser, por tanto, permanentes; el campesinado no puede quedar totalmente saturado y saciado por los narcóticos de la Iglesia. Aunque los campesinos sí se levantaron periódicamente contra las condiciones feudales, la ideología dominante era tan poderosa que hasta su oposición se expresó por el medio de la ideología religiosa imperante. La oposición era una oposición religiosa: a saber, misticismo, herejía y milenarismo. Hasta la oposición burguesa a las condiciones feudales adquirió, característicamente, un lenguaje religioso:

> incluso dentro del campo del cristianismo este sello religioso, tratándose de revoluciones de un alcance verdaderamente universal, se circunscribía a las primeras fases de la lucha de emancipación de la burguesía, desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, y no se explica, como quiere Feuerbach, por el corazón del hombre y su necesidad de religión, sino por toda la historia medieval anterior, que no conocía más formas ideológicas que las de la religión y la teología. [Engels, 1976, p. 31.]

En una etapa posterior, la burguesía llegó a adoptar una ideología que convenía más a su posición de clase y esta ideología fue constituida por "ideas jurídicas y políticas".

Dentro de la tesis de la ideología dominante, Engels y Marx suponen que las clases principales de cualquier sociedad caen dentro del mismo marco general de creencias. Tanto la autoridad como su oposición se expresan a través del mismo medio ideológico. Donde estas clases comparten el mismo conjunto de presuposiciones ideológicas y donde el potencial revolucionario de la clase subordinada es mantenido en jaque por el narcótico de la religión, a menudo es difícil distinguir entre la concepción durkheimiana de la religión como fundamento social y la metáfora marxista de la religión como opio social. Pese a sus muy distintas suposiciones y enfoques, la idea de que, a través del ritual, la religión integra grupos sociales reafirmando valores comunes tiene la misma categoría analítica que la idea de que las ideologías religiosas unen a clases sociales divergentes bajo el manto de instituciones y creencias religiosas. Ambos tipos de

teorías se enfrentan a la eterna dificultad de explicar la existencia de conflictos, oposiciones y revueltas dentro de sociedades que aparentemente tienen ideologías predominantes. Existe la dificultad adicional, en el marxismo, de reconciliar la tesis de la ideología dominante con el argumento económico de que la condición principal para la subordinación del obrero en el capitalismo es la separación del trabajador y los medios de producción. El hecho de que el obrero acepte su situación dentro del capitalismo, al menos en las primeras etapas del desarrollo capitalista, se produce por el hecho de que tiene que trabajar para comer; en teoría, la subordinación ideológica es secundaria a la compulsión económica que se sigue del hecho de que el obrero dependa de la demanda del mercado de trabajo.

Clase e ideología

A pesar de todo, Marx y Engels sí tuvieron otra teoría de la ideología, que relacionó directamente las creencias ideológicas con la posición de clase, y no con el monopolio de la producción mental bajo la vigilancia exclusiva de la clase predominante. Mientras que la tesis de la ideología dominante, como se expresó en *La ideología alemana,* sugiere que cada modo de producción tendrá una estructura ideológica común que abarque todas las clases, la visión —que se basa en la teoría de las clases— de las creencias que surgen en el prólogo a la *Crítica de la economía política* implica que cada clase distintiva poseerá una ideología que dé expresión directa a los intereses de clase. Cada modo de producción hará surgir al menos dos importantes ideologías separadas, correspondientes a la posición de clase de las clases subordinada y superordinada. Es decir, donde la primera teoría afirma que la religión forma la base de la integración social, sea como vínculo social o como opio social, la segunda teoría infiere la religión como fuente principal, especialmente en el feudalismo, de la solidaridad de *clase.* Estas teorías, dicho discretamente, se encuentran en tensión, ya que un alto nivel de solidaridad de clase no es compatible con un alto nivel de integración dentro del sistema social (Turner, 1977a). Resulta difícil concebir la existencia de valores sociales generales en una sociedad separada por clases sociales que están divididas, no sólo por contradictorios intereses de clase, sino también por ideologías imbuidas por cada clase.

La visión de la ideología, basada en la teoría de clases de Marx y Engels, brotó de la teoría de que "es el ser social el que determina la conciencia" y fue ilustrada frecuentemente por las observaciones de Engels sobre la naturaleza de las relaciones de clase en el capitalismo del siglo XIX. En el marxismo, el aspecto más importante en la "existencia social" es la ubicación de una persona dentro de la estructura de clase, ya que la experiencia social de trabajar es decisiva al forjar intereses, actitudes y expectativas. En términos más generales, cada clase, por virtud de su posición particular en el sistema de estratificación, genera por sí misma a través del estrato de intelectuales de clase una cultura o ideología que da expresión conceptual a las condiciones materiales de existencia de dicha clase. Así, cada clase exuda su propio sistema distintivo de creencias, cuya naturaleza precisa es moldeada por los intereses de clase. En "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", Marx dio convincente expresión a esta forma de argumento:

> Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y condiciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma privándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. [Marx y Engels, 1968, pp. 117-118.]

La teoría sugiere que, al menos en las tempranas etapas del capitalismo, podría esperarse encontrar una profunda fisura en el sistema cultural de la sociedad, que separa a las clases dominante y subordinada. Semejante fisura cultural fue advertida por Engels en la separación ideológica de clases en la Inglaterra del siglo XIX: "La burguesía tiene más en común con cualquier otra nación de la Tierra que con los obreros en cuyo medio vive. Los obreros hablan otros dialectos, tienen otros pensamientos e ideales, otras costumbres y principios morales, una religión diferente y otra política que las de la burguesía" (Engels, 1968, p. 124). Aunque la burguesía controla los medios de producción mental, la existencia de la ideología dominante es socavada por el efecto contrario del "ser social". Existe así una contradicción aparente entre la religión como las "ideas gobernantes" de la sociedad y una sociedad en que "la clase social determina la conciencia" y en que cada clase expresa sus intereses de clase por medio de su propia religiosidad.

Existen, en términos generales, dos soluciones a esta situación aparentemente contradictoria en que la misma religión simultáneamente unifica el sistema social en torno de un núcleo de valores y expresa los intereses separados de las clases en pugna. La primera solución es ver la religión como mecanismo social que satisface las necesidades psicológicas de diferentes clases. La segunda solución trata de la conciencia de clase subordinada como una conciencia escindida.

Según la primera perspectiva, se dice que la religión satisface la necesidad de la clase dominante de sentir que su privilegiada posición social es legítima. Sin embargo, la misma religión, o alguna versión de ella, gratifica la necesidad de los grupos subordinados, de encontrar un consuelo en este mundo o vengarse en el otro. Como narcótico, la religión es la expresión de la miseria humana, pero también es una reacción contra el sufrimiento humano ("la expresión de verdadera miseria y la protesta contra la verdadera miseria"). Cuando los movimientos religiosos contra la injusticia de este mundo fracasan o son aplastados por una represión militar, buscan una solución en el otro mundo o en algún futuro indeterminado. Los estudios de movimientos milenaristas en el Mediterráneo (Hobsbawm, 1963) y cultos al cargamento en el sudeste de Asia (Worsley, 1970) ofrecen útiles ilustraciones de este argumento. En general, la religión ofrece solaz y consuelo a los pobres, apartando su atención de las soluciones políticas a la explotación mundana. Por ello, al menos en Alemania, Marx y Engels pensaron que la crítica había de empezar con una crítica de la religión. La religión tenía la doble función de compensar el sufrimiento de los pobres con promesas de riqueza espiritual, mientras simultáneamente legitimaba la riqueza de la clase dominante. Una solución a la aparente contradicción entre la solidaridad de clase y la integración social consiste, pues, en argüir que, al legitimar la riqueza y compensar la pobreza, la religión unificaba la sociedad mientras también daba expresión a intereses de clases separadas. Vemos así que la religión es la urdimbre social de la sociedad total, mientras constituye el opio social de la estructura de clase.

El problema de la teodicea

Ésta es la clásica explicación marxista de la religión en términos de clase social ("el ser social determina la conciencia"); sin

embargo, lo que he llamado la "teoría del mecanismo" de la religión está muy difundida en la sociología de la religión y la sociología del conocimiento. Aun las teorías que supuestamente se crearon en oposición a un burdo reduccionismo marxista presentan típicamente una teoría del mecanismo de la creencia religiosa. Ciertas indicaciones de la presencia de semejante teoría pueden notarse en una consideración del papel del concepto de "teodicea" en sociología (Turner, 1981a).

El término "teodicea", en el sentido de una justificación de la bondad de Dios pese a la existencia del mal, fue empleado por primera vez sistemáticamente por Gottfried Leibniz en un ensayo de 1710 para demostrar la racionalidad y la moralidad del universo. En la teodicea leibniziana, Dios había creado el mejor de todos los mundos posibles, donde el mal, aunque expresión de la plenitud y la realidad, no predominaba sobre la virtud y la justicia. Además, el mal a menudo enseñaba útiles lecciones poniendo de relieve o exagerando nuestro disfrute de las buenas cosas. La enfermedad nos enseña los grandes placeres de nuestra salud natural. En suma, Dios convierte el mal en un medio para alcanzar la sabiduría moral. El ensayo de Leibniz fue dedicado a la reina Sofía Carlota de Prusia, y ha sido considerado como un cínico intento de Leibniz por obtener el apoyo real para una doctrina filosófica que legitimaba el *statu quo*. La existencia de desigualdad, el poder del Estado y la riqueza de la monarquía pueden ser convenientemente justificados por referencia a la doctrina del "mejor de los mundos posibles". La teodicea de Leibniz confortó a la reina de Prusia: sus siervos continuaron experimentando privaciones mientras ella disfrutaba de los beneficios de su cuna real, sabiendo que esta situación era justa y apropiada, en el programa de su Creador (Russell, 1945).

El concepto de teodicea pasó a formar parte de la tradición sociológica por vía de la respuesta de Nietzsche a los intentos de Kant y Hegel por formular una respuesta filosófica al problema teológico del mal. Nietzsche llegó a localizar el problema del mal y la teodicea firmemente en la historia de los grupos sociales, especialmente en el conflicto entre amos y esclavos. Por ejemplo, la moral cristiana es una moral de debilidad que tiene sus raíces en el resentimiento judío, la ira de un grupo de parias contra gente dominante llegada de fuera. Los conceptos de bondad moral están así fincados en el conflicto de grupo, particularmente en el resentimiento de las clases aristocrá-

ticas dominantes. El conflicto histórico entre amos y esclavos encontró su expresión cultural en la oposición entre la moral del honor y la moral de la humildad. Las aristocracias desarrollaron concepciones filosóficas de valor en términos de su propia fuerza, riqueza y prestigio; característicamente se consideran como especialmente elegidas para gozar de los frutos de este mundo. La moral de los grupos subordinados tiende a lo opuesto, ya que define lo mundano como profano. Lo que en el mundo aristocrático es "virtuoso", en la sociedad plebeya se vuelve "malo". La teodicea superordinada de la felicidad justifica el dominio secular en este mundo; las teodiceas subordinadas del sufrimiento explican el infortunio actual por una futura recompensa.

Nietzsche localizó estas teodiceas dualistas en la experiencia judía del exilio y la diáspora, y en el sentimiento de *resentimiento* que coloreó los conceptos, del salmista, de venganza y justicia:

> Los judíos lograron el milagro de la inversión de valores gracias al cual la vida en la Tierra ha adquirido, durante dos milenios, una nueva y peligrosa fascinación: sus profetas fundieron "rico", "impío", "malo", "violento", "sensual" en uno solo y fueron los primeros en acuñar la palabra "mundo" como término de infamia. En esta inversión de valores (con la cual participa el empleo de la palabra "pobre" como sinónimo de "santo" y "amigo") reside la importancia del pueblo judío: con *ellos* empieza la *revuelta de la moral de los esclavos*. [Nietzsche, 1973, p. 100.]

El cristianismo heredó y elaboró estos antivalores de la esclavitud de modo que su insistencia en la piedad, la clemencia y la caridad fue el producto de la debilidad y el resentimiento. El punto moral de la "historia natural de la moral" de Nietzsche, consiste en mostrar que no hay virtud en las acciones piadosas que brotan de una posición de debilidad. La persona auténticamente moral se ríe "de los enclenques que se creen buenos porque tienen la pata coja" (Nietzsche, 1933, p. 108).

Las ideas de Nietzsche de la teodicea cristiana del sufrimiento no fueron enteramente originales. Su contraste entre la filosofía de afirmar y la filosofía de negar, entre la ética dionisiaca y la ética apolínea, fue anticipado por Heinrich Heine, quien también influyó en la actitud de Marx hacia los judíos y la política (Lilge, 1960). La contribución específica de Nietzsche consistió en aportar una crítica psicología social de las morales

practicadas por los grupos, echando así los fundamentos para una sociología dinámica del conocimiento.

Weber

Es posible notar en la sociología de la religión de Weber una marcada tendencia a reducir las creencias religiosas a los intereses y la psicología social de clase, pese a que Weber criticó abiertamente a Marx y Nietzsche. Rechazó la teoría del opio social, de Marx, y la idea expresada por Kautsky, en *Fundamentos del cristianismo* (1925), de que los profetas fueron jefes de revoluciones plebeyas. Por contraste, en *El judaísmo de la Antigüedad* (1952), Weber subrayó el aislamiento social de los profetas yahvistas que menospreciaron la necesidad psicológica de las masas, de una compensación mágica. Weber también pensó que el concepto de *resentimiento* en Nietzsche, tenía un valor limitado en la religión comparativa, ya que, por ejemplo, el budismo era "la antítesis más radical a todo tipo de moral de *resentimiento*" (Weber, 1966, p. 116).

Aunque Weber rechazó abiertamente esta interpretación reduccionista de las creencias religiosas, en la práctica sí empleó, característicamente, un modelo de religión en que el contenido de ésta podía relacionarse directamente con sistemas de estratificación social. En particular, la sociología de la religión de Weber estuvo dominada por la dicotomía básica de teodiceas de grupos privilegiados y no privilegiados. En los grupos sociales privilegiados, particularmente los grupos dominados por guerreros, hay poca propensión a una religión de la salvación y la compensación basada en un sentido de indignidad personal. El sentido del valor personal, que confiere la alta categoría social, es incompatible con una religión de *Weltschmerz* colectivo. Los grupos sociales predominantes tienden a mostrarse indiferentes a la religión de la salvación personal ante el pecado, porque tales sistemas abarcan la humildad religiosa como virtud, concepto que es "remoto de todas las clases políticas elitistas, particularmente los nobles guerreros" (Weber, 1966, p. 85). Estos grupos no piden mucho de la religión, aparte de plegarias para el triunfo militar. Sin embargo, la clase dominante, indiferente a la religión, puede reconocer cabalmente la importancia política de la religión como bromuro cultural de las clases subordinadas. Tal ha sido, en la historia, la actitud

de las burocracias prestigiosas. La burocracia romana de la antigüedad se adhirió a la idea del opio social: "La clase burocrática suele caracterizarse por un profundo menosprecio de toda religión irracional, combinado, sin embargo, con un reconocimiento de la utilidad de este tipo de religión como recurso para controlar al pueblo" (Weber, 1966, p. 89). El cuerpo de oficiales alemán de la época de Weber también sostuvo la opinión de que el cristianismo ortodoxo "constituía el mejor alimento para los reclutas" (Weber, 1966, p. 90), pero el apoyo burocrático a la religión de las masas *(Volks religiosität)* encontró su epítome en la ética confuciana. Aunque fue Hsun Tzu, y no Confucio, quien desarrolló el humanismo agnóstico del amo en su más alta expresión (Dawson, 1981, p. 44), la conclusión de Weber, de que el confucianismo de la burocracia patrimonial china era "indiferente a la religión" (1951, p. 146), casi no ha sido desafiada.

Aunque los estratos privilegiados de burócratas y guerreros eran indiferentes a la religión, o la enfocaban como fuente de legitimación divina de su propia buena fortuna en este mundo, los no privilegiados fueron atraídos a la religión en busca de alivio y recompensa. Los requerimientos psicológicos de los privilegiados —"esta confirmación psicológica de legitimidad" (Weber, 1966, p. 107)— se encontraban en relación inversa con la ética de la compensación que va asociada a los menesterosos: su "necesidad particular es de liberación del sufrimiento" (Weber, 1966, p. 108).

Weber esbozó toda una variedad de respuestas al sufrimiento, que él trató como constitutivas de las diferencias básicas entre las religiones del mundo. Las teorías del mérito individual en el hinduismo y en el budismo, formuladas en la doctrina de karma-samsara, tuvieron por consecuencia justificar la desigualdad en este mundo, tratando a la injusticia en función de fallas personales en encarnaciones anteriores. En el otro extremo, Weber localizó la teodicea colectivista de los profetas del Antiguo Testamento, para quienes las tribus de Israel eran un pueblo elegido, como relacionadas con un Dios celoso o un pacto sagrado. En el cristianismo, esta tensión entre la religión y "el mundo" en la profecía judía reapareció parcialmente en la contradicción entre la ética del amor fraternal y la presencia de violencia política en el Estado. Dentro de todas estas tradiciones religiosas, Weber pensó que los pobres buscarían periódicamente compensación emocional en rituales extáticos, los

servicios de santos, milagros y la liberación orgiástica en el tipo de cultos dionisiacos que encontraron partidarios en los grupos marginales de la sociedad clásica (Gouldner, 1967). Sin embargo, en el cristianismo, la naturaleza antimágica de la tradición protestante significó que, según Weber, el resentimiento religioso a menudo se canalizaba en protestas milenario-mesiánicas contra la opresión en este mundo, de modo que la religión quedaba inextricablemente unida con la historia de las relaciones de clase europeas.

Opiniones contemporáneas

Esta visión de las teodiceas de la compensación y la legitimación también puede encontrarse en los análisis sociológicos de Karl Mannheim, E. P. Thompson, Peter Berger y Thomas Luckmann. La dicotomización de las cosmovisiones por posición de clase ocupó un lugar notable, por ejemplo, en el estudio de Mannheim de *Ideología y utopía* (1960). Los sistemas ideológicos de creencias prevalecen entre grupos dominantes porque sus conciencias de clase les impiden percibir adecuadamente aspectos del contexto social que pudiesen socavar su predominio social. Las creencias de los grupos oprimidos también suelen ser "incongruentes situacionalmente", pero su visión ideológica es utópica ya que sólo perciben aquellos aspectos de su contexto social que prometen cambio inmanente y transformación revolucionaria. En la práctica, Mannheim estaba más interesado en la historia de la mentalidad utópica que trata de trascender la realidad social dada, que en la cosmovisión ideológica que tiende a la estabilidad social. El estudio de Mannheim enfocó, por tanto, el surgimiento y la decadencia de varias mentalidades utópicas, desde el quilianismo hasta el comunismo; estas mentalidades utópicas tienen temas comunes de oposición social y son producto de "estratos sociales que luchan por ascender" (Mannheim, 1960, p. 187). La explicación que Mannheim da al desarrollo del pensamiento utópico a lo largo de la historia del cristianismo siguió a la "historia natural" de la moral, de Nietzsche, pues Mannheim arguyó que el cristianismo es "básicamente inteligible por el resentimiento de los estratos oprimidos" (Mannheim, 1960, p. 40).

En la sociología contemporánea de la religión, el tema de las teodiceas dicotómicas ha surgido una vez más, en el interés de Peter Berger en la religión como un "palio sagrado". Berger

(1969) divide las teodiceas en las de felicidad, que explican y justifican el sistema prevaleciente de desigualdad social, y las de sufrimiento, que ofrecen solaz haciendo más tolerable la miseria. Siguiendo a Weber, ofrece una tipología de las creencias teodiceicas que van desde teorías individualistas de renacimiento por medio de las suposiciones dualistas del zoroastrismo, hasta el quilianismo violento de los anabaptistas. Aunque las teodiceas colectivistas de venganza y restauración que aparecen en las tradiciones monoteístas del cristianismo y el Islam pueden amenazar periódicamente con destruir el *statu quo,* la mayoría de las teodiceas radicales tienden a una resignación o a una aspiración patética de algún reino espiritual de la recompensa justa. Como el milenio no aparece y "el Madhi resulta no ser más que otro gobernante, demasiado mundano" (Berger, 1969, p. 70), las teodiceas radicales de este mundo se convierten típicamente en doctrinas conservadoras enfocadas hacia el otro mundo. En la historia religiosa iraní, la transición de los radicales babíes en los pacíficos bahas en el siglo XIX es una ilustración obvia de este cambio de teodicea (Berger, 1957). Pese a ocasionales estallidos revolucionarios, la función general de las religiones de los oprimidos es ofrecer un solaz a aquellos a quienes el Creador parece haber olvidado.

Resumen

En este capítulo he esbozado buen número de teorías de la religión que tratan las creencias religiosas como parte de la ideología dominante de una sociedad, y según las cuales, la principal función de semejante ideología es ofrecer un opio social para las clases oprimidas. La estructura social queda integrada no por una urdimbre social común, sino por el efecto narcótico de la religión que disminuye el potencial revolucionario de los grupos subordinados.

La teoría del opio social tropieza, típicamente, con la dificultad de explicar la presencia del conflicto social, especialmente de los movimientos sociales cuyas aspiraciones radicales son encendidas por imágenes religiosas de venganza, retorno y restauración. Este problema es particularmente marcado en la opinión marxista de la religión, la cual trata de argüir que cada clase produce su propia conciencia de clase mientras también afirma que existe una ideología dominante, la cual se sobrepone a los intereses de las clases separadas. La principal solu-

ción a estas difíciles cuestiones empíricas ha sido afirmar que la religión es un mecanismo social que legitima el poder para la clase dominante y que compensa los sufrimientos de los no privilegiados.

Un segundo tipo de solución a esta situación aparentemente contradictoria podría consistir en afirmar que la mayor parte de las clases subordinadas tienen una "conciencia escindida", en que simultáneamente producen su propia visión del mundo e inhalan la atmósfera religiosa producida por la cultura dominante de la clase dominante. La cultura de los campesinos, obreros y subclases será típicamente una mezcla inestable de creencias indígenas y creencias importadas de aquellas clases o de sus representantes que dominan los medios de producción mental. La interpretación tradicional de las creencias de la clase obrera normalmente presupone la presencia de una conciencia dividida (Parkin, 1972; Mann, 1973). En la historia religiosa de Inglaterra, las varias "sectas laborales" de la clase obrera del siglo XIX ilustran esta curiosa mezcla de culturas en la medida en que combinan un énfasis de obrero en la movilidad del trabajo, la ayuda mutua y los sentimientos colectivos, con una ética de clase media, de ascetismo, individualismo y realizaciones (Hobsbawm, 1963).

Por desgracia, estos diversos intentos, tanto en el marxismo ortodoxo como en la sociología de la corriente principal, por ofrecer una teoría de la religión, como opio social, basada en las clases, suelen tropezar con las principales dificultades teóricas de la tesis de la ideología dominante. Pueden resumirse así: 1) no ofrecen una explicación convincente de la naturaleza del aparato de transmisión ideológica por el cual circulen las creencias en una sociedad organizada en distintas clases; 2) por consiguiente, exageran el grado en que la clase subordinada en realidad se adhiere a la ideología dominante, mientras que a la vez menosprecian el efecto de la ideología sobre la clase dominante; 3) exageran la importancia de la incorporación ideológica mientras no comprenden la importancia de las formas coactivas de control; 4) la naturaleza de la estructura de clases es presentada típicamente como un sistema dicotómico de estratificación, mientras que las dos teodiceas se conforman limpiamente a las clases privilegiada y no privilegiada.

Aunque en ulteriores capítulos criticaremos todas las suposiciones de la tesis de la ideología dominante tal como surge en el estudio de la religión, este libro en general se adhiere a una

visión decisivamente materialista de la religión. Nuestro principal argumento es que, en la clase dominante, una función básica de la religión ha sido proteger el fluir de la propiedad en un sistema de primogenitura, ofreciendo un control moral de las mujeres y los hijos. Cuando las formas de la propiedad cambiaron en el siglo XIX, la religión se apartó de la uniformidad moral hacia el pluralismo.

Antes de considerar la religión como un sistema de control sobre los cuerpos femeninos —teoría que ya fue prefigurada en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (s. f.) de Engels—, hemos de considerar seriamente otro análisis económico de la religión. La teoría de la religión como sistema de intercambio funciona en dos niveles, como sistema de transacciones entre hombres y dioses y entre dirigentes religiosos y sus discípulos. El primer nivel fue introducido en la antropología de la religión en el siglo XIX en forma de un debate sobre los festivales totémicos y después fue desarrollado por Claude Lévi-Strauss. El segundo nivel está ocupado por la teoría de Weber, de la religión virtuosa y de masas, en que los virtuosos de la religión son apoyados por el trabajo productivo de las masas, a cambio de sus dones carismáticos.

Estas teorías del control y el intercambio conciben a la religión como inextricablemente relacionada con la materialidad del mundo. En particular, resulta difícil producir una teoría de la religión sin ofrecer una teoría de la salud, ya que la salvación religiosa ha estado históricamente aunada a conceptos de bienestar físico. Para producir una sociología de la religión, habremos de considerar, por consiguiente, varios procesos por los cuales los cuerpos humanos se producen, reproducen e intercambian.

IV. LA RELIGIÓN COMO INTERCAMBIO

El universalismo religioso

La forma de relaciones sociales entre los laicos y los especialistas religiosos ha sido preocupación perenne de la sociología de la religión. Las desigualdades de categoría dentro del mundo religioso parecen tan persistentes y universales como lo son en la esfera secular. En la mayor parte de las tradiciones religiosas, los legos tienden a adquirir la categoría de ciudadanos de segunda clase por carecer de las capacidades, la preparación, los poderes mágicos o las dotes carismáticas del personal religioso de tiempo completo y de los dirigentes religiosos profesionales. Aunque las mujeres suelen aportar la mayoría de los seguidores religiosos, los hombres dominan los escalones superiores de las organizaciones religiosas al no estar contaminados por la menstruación y el parto, no estar confinados al hogar doméstico o porque poseen un superior conocimiento racional de los poderes divinos (Christian, 1972).

La jerarquía religiosa de la gracia refleja en gran parte la división del mundo en sagrado y profano, que en opinión de Durkheim (1961) era la distinción básica en la cosmovisión religiosa. Por definición, los legos están constantemente habituados a la rutina, a actividades cotidianas en empleos seculares que son necesarios para producir alimentos y reproducir a la humanidad. La categoría superior de los religiosos carismáticos depende de su claro desapego de esa servil realidad del trabajo doméstico y empleo de por vida. Este desapego social del mundo profano puede notarse en una variedad de insignias sociales —el atuendo sacerdotal, las tonsuras o la ropa del rabino— y por peculiaridades de categoría, especialmente encierro y castidad. Estos rasgos son marcas de distribuciones desiguales dentro de comunidades humanas de gracia religiosa, carisma o *baraka*.

La existencia de la estratificación religiosa se encuentra en relación paradójica con las doctrinas formales de las religiones proféticas, monoteístas y bíblicas, es decir, el cristianismo, el islamismo y el judaísmo. A nivel formal, el núcleo doctrinario de estas creencias abrahámicas se encuentra fundado en un

universalismo radical por el cual los hombres son hijos de Dios independientemente de las marcas peculiares de sexo, etnia, edad y origen social. Aunque Yahvé estuvo en una relación especial con las tribus de Israel, no fue un Dios local ni tribal. En principio, todos los pueblos podían establecer un trato con Yahvé. De manera similar, el islamismo proclama una llamada igualitaria universal a una vida de responsabilidad y aceptación. La palabra "Islam" se deriva de la raíz árabe *salama,* que significa a la vez rendición y contentamiento o paz. Un "musulmán" es cualquiera que haya aceptado fundamentalmente las revelaciones y la voluntad divina, de modo que, en cierto sentido, judíos y cristianos son "musulmanes". En este sentido general, cualquier criatura que viva de acuerdo con las leyes divinas es un "musulmán" (Nasr, 1966; Watt, 1969). Dado que el Corán como revelación se dirige a la humanidad, el islamismo clásico desarrolló una profunda oposición a las desigualdades religiosas dentro de la comunidad religiosa; la ausencia de una jerarquía eclesiástica y sacerdotal constituye una ilustración de este principio "democrático". En el cristianismo, la universalidad de la teología paulina encontró su expresión en la doctrina de un "sacerdocio de todos los fieles" o una comunidad de los fieles. Se ha afirmado (Weber, 1958) que el *ethos* igualitario del cristianismo desempeñó un papel importante en la urbanización de las sociedades europeas, pues significó que las ciudades podían desarrollarse sobre la base de una adhesión religiosa común. El cristianismo contribuyó así a la destribalización de Europa, permitiendo el nacimiento de una poderosa coherencia urbana y autonomía civil. En estas fes abrahámicas, la eternidad de Dios implicó una hermandad igualitaria de los hombres, pero, irónicamente, la religiosidad jerárquica, sobre todo en forma de santidad, se convirtió en rasgo persistente de la estructura social de estas religiones.

Las fes abrahámicas pueden conceptualizarse sociológicamente como un péndulo entre el igualitarismo ecuménico y las jerarquías localizadas. El empuje doctrinal de estas religiones monoteístas va hacia una igualdad fraternal, pero su forma sociológica tiende a una desigualdad permanente y jerárquica. Hasta cierto punto, todas las religiones universalistas experimentarán el dilema organizativo que Ernst Troeltsch designó como el conflicto central entre Iglesia y secta dentro del evangelio cristiano, en su estudio clásico *La enseñanza social de las Iglesias cristianas* (1931). La Iglesia es una institución que abarca toda

la nación en una estructura jerárquica, cuyos miembros dependen más del nacimiento que de la conversión. El costo del universalismo social es una relajación de las normas de la ortodoxia y la práctica, y una tolerancia de formas mínimas de compromiso. De este modo, la adhesión a la Iglesia suele ser formal e institucionalizada mediante ritos objetivos de bautismo y confirmación. Dentro de la Iglesia existe una distinción rígida entre los laicos y los sacerdotes, en que estos últimos tienen un predominio monopólico de los sacramentos y la doctrina. Las sectas, en cambio, no aspiran a ser instituciones "populares", sino comunidades exclusivas de santos. La verdad del evangelio que predican está disponible a la comunidad de los elegidos, pero es inaccesible al Estado y la sociedad en su conjunto. Las sectas piden tolerancia jurídica y política del Estado, pero dentro de sus límites religiosos la secta requiere disciplina, control y rigurosas normas de ingreso. Por ello los grupos de sectarios alcanzan la meta de la ortodoxia doctrinaria y práctica al costo de influir sobre la nación. En este sentido, Iglesia y secta son soluciones alternas a la contradicción entre pureza religiosa e influencia social.

La tipología Iglesia-secta

El debate concerniente a la tipología Iglesia-secta, de Troeltsch, se ha convertido en marca principal de la sociología clásica de la religión. La tipología llegó a estar íntimamente asociada a varias explicaciones del cambio religioso, pues puede afirmarse que las sectas, especialmente las que muestran una actitud evangélica hacia la comunidad en general, tienden, al lograr convertir a nuevos miembros, a desarrollarse en Iglesias (Wilson, 1959). En la historia religiosa de Inglaterra, el desarrollo del metodismo, que era una secta conversionista, en una denominación, nos ofrece una ilustración de este proceso social, pero aun este ejemplo es un tanto controvertible, pues puede afirmarse que el metodismo primitivo fue una orden religiosa dentro del anglicanismo, y no una secta cismática (Hill y Turner, 1971). La tipología continúa siendo un foco de discusión sociológica, pese a periódicas solicitudes de su demolición conceptual (Eister, 1967) o su reformulación (Robertson, 1970).

Es interesante observar que, aun cuando Weber utilizó a menudo los términos "secta" e "Iglesia" en su sociología de la religión, sus análisis de la relación entre los profesionales de

la religión y los legos, los grupos religiosos y la sociedad, o lo sagrado y lo profano, se basaron en un modelo teórico bastante distinto de la religión como sistema de intercambio. En las copiosas notas que acompañan *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Weber hizo frecuente referencia al hecho de que Troeltsch ya había revisado muchas de las cuestiones relacionadas con el sectarismo protestante. Sin embargo, Weber comentó que mientras Troeltsch se preocupaba principalmente "por las doctrinas en la religión", él estaba antes bien "interesado en sus resultados prácticos" (1965, p. 188). Una crítica persistente a la tipología de Troeltsch ha sido que retiene una problemática teológica, y no sociológica. La tipología del propio Weber de las formas religiosas dependió de una encubierta analogía económica, de que las relaciones entre dioses y hombres, y entre santos y legos, requerían un intercambio de diferentes formas de riqueza.

La religión virtuoso-masa

Este paralelo implícito entre los sistemas de intercambio económico y religioso formó la base de la tipología de Weber, de la reilgiosidad entre virtuoso y masa, que Weber empleó en toda una variedad de contextos religiosos y culturales. Esta tipología en la sociología de Weber ha sido extrañamente descuidada como perspectiva sobre las relaciones sociales, incluyendo el intercambio y la desigualdad.

Una excepción al olvido general se encuentra en el empleo que Guenther Roth da al concepto de "virtuosos ideológicos" en su análisis de los movimientos revolucionarios modernos (Roth y Schluchter, 1979). Roth observa, correctamente en mi opinión, que una característica esencial de toda jerarquía virtuosa es su completa separación o autonomía relativa del trabajo directo y el empleo económico. La mayoría siempre se ve obligada a adherirse a intereses materiales de este mundo para sobrevivir; ni los hombres de negocios ni los obreros producen, en forma característica, una visión sistemáticamente ética de la realidad: "En cambio, la creatividad religiosa y ética se ha encontrado característicamente entre los que Weber llama grupos e intereses económicos directos: rentistas de varias clases y grupos marginales de intelectuales fuera de los grupos predominantes, ya sean desclasados, pequeñoburgueses, cuasiproletarios o pa-

rias" (Roth y Schluchter, 1979, p. 155). Al menos en principio, los virtuosos pueden separarse del trabajo mundano en toda una variedad de circunstancias distintivas, como desempleo, retiro, patronazgo o medios privados. Por esos motivos, no hay razón para que los virtuosos de la religión (es decir, personas comprometidas con una adhesión de tiempo completo y obsesiva a un conjunto de principios religiosos) constituyesen también una *élite* social.

Esta idea parece ser el punto de partida del comentario de Weber sobre la estratificación religiosa, a saber, que la desigual distribución del carisma (entre los virtuosos y las masas) no está en correlación con la distribución desigual de la riqueza secular. En pocas palabras, la estratificación carismática y la estratificación secular no corresponden. Aunque Weber partió de esta premisa, hay buenas razones para creer, independientemente de Weber, que los sistemas sagrados y profanos de la estratificación se intersectan empíricamente. Además, existen indicaciones en el propio análisis de Weber, de que su idea de la religión incluía la suposición de que existe una relación de intercambio entre los virtuosos y las masas. La *élite* religiosa ha de intercambiar los beneficios del carisma por varias formas de pago y tributo, con objeto de mantener su separación del trabajo y del mercado laboral. La condición sagrada de los virtuosos carismáticos se basa en el trabajo secular de los laicos. Weber consideró este sistema de desigualdad religiosa, basado en intercambios desiguales de bendiciones carismáticas a cambio de tributo terrenal, como dimensión universal de las religiones del mundo, y que abarcaba elementos tan diversos como la piedad, *bhakti* de los cultos hindúes, la santidad en el catolicismo, los monjes del budismo hinayana y los santos sufi del Islam.

La base común de estas formas diversas de piedad supererogacional se encuentra en el "hecho empírico" de que las personas están "distintamente calificadas" desde un punto de vista religioso; el carisma es una especie de "talento" que, como el cabello rojo o la musicalidad, no está igualmente distribuido entre los grupos humanos: "Los valores sagrados que han sido más apreciados, las capacidades extáticas y visionarias de chamanes, hechiceros, ascetas y neumáticos de todas especies, no cualquiera puede obtenerlos" (Weber, 1961, p. 287). En casi todas las circunstancias, varias formas de "religiosidad intensiva" suelen resultar en "una especie de estratificación de categorías de acuerdo con diferencias de las calificaciones carismá-

ticas" (Weber, 1961, p. 287). Esta estratificación religiosa por el carisma como una especie de prestigio espiritual puede medirse a lo largo de un continuo entre la virtuosidad pura y la religiosidad de la masa. Como la mayoría de la población está permanentemente inmersa en las demandas de la supervivencia cotidiana, la masa no puede cultivar el poco "talento" religioso que pudiera poseer, por medio de prácticas extrarreligiosas, contemplación o devociones ascéticas. La masa se ve obligada a caer en una especie de dependencia de una aristocracia religiosa que desarrolla sus capacidades religiosas en su nombre o en nombre de la masa. Aunque el afán de salvación y significado personal pueda ser muy difundido, sólo una minoría, mediante talento innato y esfuerzo, alcanzará las metas últimas del misticismo o ascetismo religioso, porque la mayoría ha de enfrentarse a las apremiantes necesidades de la vida. Los sistemas religiosos, pese a sus doctrinas igualitarias, tienden a estructuras piramidales de desigualdad de categoría. Cada vez que una religión está basada en "un procedimiento sistemático de santificación", encontramos que el "renacimiento" religioso estará limitado a un círculo interno de adeptos:

> El renacimiento sólo parece accesible a una aristocracia de quienes poseen calificaciones religiosas... Las primeras fuentes cristianas representan a estos virtuosos de la religión como si comprendieran una categoría particular, distinguida de sus hermanos de la comunidad, y después constituyeran las órdenes monásticas. En el protestantismo formaron las sectas ascéticas o los conventículos pietistas. En el judaísmo fueron los *perushim (Pharisaioi)*, aristocracia con respecto a la salvación, en marcado contraste con los *am haarez*. [Weber, 1966, pp. 162-163.]

Hay, así, dos características generales en la tipología de Weber, de virtuoso/masa, como orientación hacia el análisis de las prácticas de la santificación religiosa. En primer lugar, las poblaciones humanas están universalmente estratificadas en capas de tendencias carismáticas. En segundo lugar, habrá una poderosa presión entre los seguidores religiosos ordinarios, en el sentido de disminuir y reducir las demandas religiosas de los virtuosos para crear un acuerdo entre las demandas de la existencia cotidiana y las demandas de la salvación religiosa. El movimiento del péndulo en la tipología de Troeltsch, entre Iglesia y secta encuentra su equivalente en la tipología de virtuoso/masa de Weber, en la relación entre la purificación de

las tradiciones religiosas de los virtuosos y el acomodo o la aculturación de las "grandes tradiciones" a las prácticas mundanas de las condiciones locales. Así, la religión organizada tiene que llegar a un compromiso entre la religiosidad de la *élite* y la de la masa:

> Con excepción del judaísmo y el protestantismo, todas las religiones y la ética religiosa han tenido que reintroducir el culto de santos, héroes o dioses funcionales para adaptarse a las necesidades de las masas... El islamismo y el catolicismo tuvieron que aceptar dioses locales, funcionales y laborales como santos, cuya veneración constituyó la verdadera religión de las masas en la vida cotidiana. [Weber, 1966, pp. 103-104.]

En el cristianismo y el islamismo ha habido, periódicamente, poderosas reacciones puritanas al culto de los santos, combinadas con una insistencia en el igualitarismo religioso, cuyo efecto sería expulsar el papel intermedio de la santidad carismática. Aunque las *élites* religiosas son atraídas hacia una concentración de normas de virtuosismo, siguen dependiendo del tributo de los laicos, de las contribuciones y colectas. Las demandas de la santidad carismática siguen fuera de la capacidad de los no-privilegiados religiosamente, y esta situación de subrealización aporta el contexto para la afiliación religiosa y los discípulos. Los laicos desempeñan necesariamente el trabajo del personal religioso, sin el cual los religiosos carismáticos no podrían disfrutar de una independencia ante la plaza del mercado. A su vez, los laicos reciben las bendiciones religiosas del carisma de los elegidos, típicamente en forma de salud, fortuna y longevidad. Sin embargo, hay una contradicción paradójica entre la salud que emana del carisma y la riqueza generada por el empleo secular.

Como categorías culturales, lo sagrado y lo profano se excluyen mutuamente. Lo sagrado en la sociedad, según la fórmula de Durkheim, se refiere a personas y fenómenos que están a un lado, protegidas por la costumbre y el ritual ante toda posibilidad de contaminación profana. Como la explicación dada por Rudolf Otto (1929) de lo sagrado como foco esencial de la experiencia y la actividad religiosas, así la categoría de Durkheim, de lo sagrado, señala a esa realidad que trasciende lo individual y lo momentáneo, abarcando lo colectivo y lo extraordinario. El mundo profano es simplemente una categoría residual de lo trivial y lo ordinario que domina la realidad cotidiana. El núcleo

del mundo profano es sencillamente el mundo del trabajo, la producción y la domesticidad.

Aunque, así, lo sagrado y lo profano se encuentran en profunda oposición, los virtuosos que encarnan lo sagrado en la vida de la sociedad típicamente se ven obligados a estar en una dependencia parasitaria del trabajo que queda en manos del mundo profano. El trabajo de los laicos ofrece el medio por el cual se puede cultivar y desarrollar el talento religioso extraordinario, sin participar en rutinas seculares. A este respecto, la jerarquía religiosa tiende a correr paralela al sistema secular de estratificación. Si hemos de dar a esta paradoja una formulación diferente, los intereses de laicos y virtuosos se excluyen mutuamente. En principio, el virtuoso tiende a la ilustración, la liberación, la unión mística o la salvación personal. Los intereses de la masa están organizados en torno de cuestiones y necesidades mundanas, básicamente la salud y la riqueza. Por medio de la división religiosa del trabajo entre quienes laboran en este mundo y quienes laboran para el otro, se pueden satisfacer estos intereses contradictorios:

> un profundo abismo separa el modo de vida del lego del de la comunidad de virtuosos. El gobierno de los grupos de categoría de los virtuosos religiosos sobre la comunidad religiosa fácilmente cambia a una antropolatría mágica; el virtuoso es directamente adorado como santo o, al menos, los laicos compran sus bendiciones y sus poderes mágicos como medio de promover el triunfo mundano o la salvación religiosa. Lo que el campesino era para el terrateniente, lo fue el laico para el bhikshu budista y jainista: a saber, simples fuentes de tributo. [Weber, 1961, p. 289.]

En la medida en que menos personas soporten la carga del trabajo, habrá más disponibles para la *élite* o para posiciones religiosas de prestigio. Aunque hay pruebas en el sentido de que la *élite* religiosa se recluta, típicamente, entre la *élite* secular, de allí también se sigue que las personas de edad o retiradas, más probablemente que los obreros jóvenes y empleados, adoptarán exigentes funciones y deberes religiosos. Por ejemplo, en las aldeas budistas, los ancianos, especialmente los viudos, llegan a ser *upasaka*, es decir, legos que forman una *élite* de aldea porque pueden cumplir con más deberes religiosos budistas que los jóvenes (Obeyesekere, 1968).

La sociología de la religión de Max Weber estuvo organizada, principalmente, en torno del problema del afán de salvación

personal, las direcciones de los caminos conducen a la salvación y, por último, el acomodo de esta búsqueda de la salvación a las exigencias prácticas de la vida cotidiana. La piedra angular de estos estudios fue el análisis hecho por Weber de la búsqueda de la salvación personal en el calvinismo, que se realizó, a la postre, en vocaciones de este mundo, en las empresas y los negocios (Roth y Schluchter, 1979). La sociología de Weber de las religiones del mundo quedó incompleta en la época de su muerte, en 1920. Su análisis del judaísmo, por ejemplo, en *El judaísmo antiguo* (1952) en realidad se preocupó menos por la dirección adoptada por la búsqueda judía de la salvación que por el trasfondo social de la profecía anterior a la Diáspora y las consecuencias rituales de la condición de paria de los judíos después de la Diáspora. Igualmente, los comentarios de Weber al Islam (Turner, 1974a) y al catolicismo (Fanfani, 1933; Nelson, 1969a) obviamente fueron programáticos. Por consiguiente, la dicotomía de Weber entre virtuoso y masa invita a una considerable elaboración y exploración. La tipología virtuoso/masa de Weber ha sido aplicada en otras partes a la estructura carismática jerárquica del temprano metodismo wesleyano (Turner, 1981a). Para demostrar la gama del modelo de Weber, nos ofrecen ejemplos informativos dos formas contrastantes de espiritualidad elitista: el judaísmo hasídico, por un lado, y el islamismo de los sufíes, por el otro.

El judaísmo hasídico

Aunque Wach (1971, p. 336) asocia la religión del virtuoso con el rechazo ascético de la realidad mundana, tanto el hasidismo como el sufismo representan opciones místicas frente a la racionalidad formal de la Tora y del Corán. El hasidismo, en particular, debe interpretarse como un movimiento místico del siglo XVIII, en contra de las condiciones sociales que caracterizaron a la sociedad *shtetl* en la Europa oriental. El hasidismo, fundado por el rabino Israel ben Eliezer (1700-1760) y conocido como Baal Shem Tov (el "Maestro del Buen Nombre") fue producto, en parte, de la aterradora pobreza experimentada por los *shtetl* ucranianos y polacos. La miseria de la existencia en el *ghetto* judío fue reforzada por los pogroms y por el fracaso del milenarismo judío en la época de Sabbattai Zevi (1626-1716), el "falso Mesías" de los judíos europeos. En respuesta

a la crisis social causada por el desplome de las expectativas milenaristas, los judíos cultos volvieron a una interpretación cada vez más rígida de la Tora mientras los pobres e ignorantes eran atraídos por la simplicidad y el emocionalismo de la práctica y creencia hasídica. Mientras que el milenarismo señalaba hacia la redención en el futuro, el hasidismo (o chasidismo) afirmó la alegría del presente, los consuelos de la vida cotidiana y el valor espiritual de la gente ordinaria, el *Am-haaretz* (la "gente del suelo").

Aunque el hasidismo ha sido considerado por los rabinos como un movimiento heterodoxo o revolucionario, en muchas formas las enseñanzas del Baal Shem Tov (o "Besht", por sus iniciales BST) fueron un intento por formular una integración de los principios tradicionales de los Halachah y Haggadah, práctica externa y piedad interna (Epstein, 1959). El hasidismo enseñó que la redención por medio del éxtasis podía lograrse por las masas de la gente ordinaria, sin preparación ni calificaciones especiales, ya que el camino a Dios era la plegaria absolutamente gozosa y ferviente. Así, el movimiento presentó una doctrina igualitaria de la redención en este mundo que no requería una negativa o una huida del mundo ordinario del trabajo y la vida de familia. El hasidismo fue un camino espiritual para salir de la miseria del *shtetl* para el hombre ordinario cuya falta de preparación especial había limitado tradicionalmente su acceso a la cultura superior de la Tora y cuya vida impedía una total adhesión al ritual rabínico, que sólo la *élite* normalmente podía alcanzar.

La doctrina hasídica afirmaba la inmanencia de Dios en el mundo, tanto el humano como el natural. Por consiguiente, el mundo cotidiano de la existencia humana, que incluía trabajo, sueño, alimento, bebida y sexualidad, era tocado o imbuido por la presencia amorosa de Dios. La respuesta hasídica a esta realidad imbuida por Dios no fue de negativa ascética ni de huida mística, sino de celebración en forma de canto, danza y fiesta. La danza del hasidismo extático llegó a ser considerada como amenaza antinómica al mundo ordenado y racional, que el rabinado había presidido y que había sido la principal defensa del judaísmo contra la dilución y la adaptación. Así, la comunidad hasídica fue considerada con temor y hostilidad por parte de los *Mithnaggedim*, que, bajo la jefatura de Elijah ben Solomon (1720-1797), reafirmaban el lugar tradicional de la Tora contra la inspiración carismática en la vida de la comunidad judía.

Desde luego, hubo motivos de sobra para la sospecha de los *Mithnaggedim*, de que los *Hasidim* practicaban magia y orgías religiosas. En su opinión, el Besht formaba parte de una serie de Baale Shem (Maestros del Nombre), cuyo conocimiento del nombre de Dios les daba poderes mágicos y la capacidad de efectuar milagros. Los judíos ilustrados y cultos del siglo XIX consideraron el hasidismo con considerable embarazo: "Difícilmente atraería a los liberales judíos de la Europa occidental que ya iban en camino a la plena emancipación y a una mayor participación en la cultura europea occidental. El hasidismo les pareció un movimiento demasiado supersticioso y oscurantista de ignorantes, demasiado férvido, emocional, irracional y místico, aunque reconfortante para las masas" (Shmueli 1969, p. 10). Sólo cuando las optimistas expectativas de emancipación política y social para los judíos europeos se desplomaron en la secuela del fascismo, la sensible revaluación del hasidismo hecha por Martin Buber (1956) allanó el camino hacia una interpretación más positiva de la doctrina hasídica.

El hasidismo surgió como una religión popular e igualitaria de los pobres, que ofrecía una espiritualidad congruente con las demandas de la vida cotidiana, pero rápidamente adquirió los rasgos jerárquicos de todos los movimientos auténticamente carismáticos. La estructura del hasidismo en torno de las desigualdades de las capacidades carismáticas queda ilustrada por las diferencias religiosas entre los *Hasidim* ("los piadosos") como seguidores, los *Zaddikim* (ayudantes) y los *Rebbe* (profesor o jefe). Mientras que el Baal Shem Tov había creído que las plegarias de la gente humilde eran tan eficaces como las de los más exaltados, sus seguidores, especialmente Dov Baer de Meseritz (1710-1772), enseñaron que sólo los *Zaddik*, los absolutamente justos, podían aproximarse directamente a Dios. La gente común estaba demasiado enredada en los cuidados de la vida cotidiana para orar con la necesaria concentración y devoción. Por consiguiente, los *Zaddik* se volvieron intermediarios religiosos que, mediante sus plegarias y su ejemplo, obtenían las bendiciones de Dios para la masa común. Estas bendiciones, terrenas o celestiales, se lograban por el *Rebbe* para el círculo interno de los *Zaddikim* no por su superior conocimiento sino mediante una autoridad carismática que, a la postre, pasaba del padre al hijo como la posesión de linaje carismático.

Aunque el carisma de *Rebbe* era una posesión enteramente personal, el jefe se rodeaba por una comunidad de seguidores,

unidos por una lealtad, una práctica y creencias comunes. Estas comunidades hasídicas del siglo XIX en la Europa oriental se centraban en la "corte" de jefes individuales, cuya familia patriarcal llegó a ser sitio de peregrinaciones y fiestas. Dentro de esta corte, el *Rebbe* se podía alejar de la preocupación de la existencia ordinaria mediante el apoyo económico de sus seguidores, que, a su vez, recibían bendiciones religiosas y consuelo secular. Los seguidores buscaban consejo, alivio y consuelo en su "propio" *Rebbe*, cuyas enseñanzas y prácticas no necesariamente contradecían las del rabino oficial, el cual conservaba el poder jurídico en el ejercicio de la Ley. La marca de cada *Rebbe* era el desarrollo de una técnica o guía especial, la *derekh*, por la cual el *Rebbe* se acercaba a Dios para obtener bendiciones, satisfaciendo las necesidades de sus seguidores. La metáfora de la vía, común al hasidismo y al sufismo, implicaba diferencias en las capacidades religiosas de compañeros, y así el hasidismo acabó por abarcar el concepto de niveles de logro religioso:

> El concepto de grado o "nivel" es la base de la posición del Tsaddik entre sus seguidores. Es aquel que, mediante sus esfuerzos místicos, mediante su descenso de relación espiritual con el gran maestro Baal Shem o sus discípulos ha alcanzado el más alto nivel que puede alcanzar un mortal, el "nivel" de intermediario entre Dios y sus infortunados hijos pecadores: el pueblo de Israel. [Zborowski y Herzog, 1962, p. 168.]

Como los santos del catolicismo, el *Rebbe* intercede entre su pueblo y Dios, defendiendo su causa y pidiendo el perdón divino. De estas oraciones surgió el concepto de Dios, no como un Padre severo que impuso el exilio como castigo por toda transgresión, sino como divina figura de compasión, ternura y piedad.

Estas desigualdades de carisma entre el jefe y los seguidores también contenían un elemento necesario de intercambio social. El hasidismo ordinario necesitaba al *Rebbe* porque su experiencia mundana le impedía alcanzar superiores niveles religiosos; sin embargo, el *Rebbe* sin seguidores no era un verdadero *Rebbe*. Para retirarse a la vida privilegiada de la corte y dar a sus seguidores pobres ayuda financiera en tiempos de crisis, el *Rebbe* dependía de los donativos y ayuda de sus discípulos. La vida comunal de la corte se organizaba en torno de frecuentes celebraciones que requerían alimentos y bebidas para aumentar el goce de la danza. Estas celebraciones paliaban los pesares del hasidismo y también eran expresión de la alegría religiosa de la

comunidad. Cuanto mayor fuese la celebración, mayor sería la categoría del *Rebbe*. Las sesiones de danza y bebida exigían considerable gasto comunal en bienes y dinero. La mediación o ayuda del *Rebbe* se notaba en el pago de una "redención" *(pidyan)*, pago a los *gabai* que negociaban los pagos apropiados por los servicios del *Rebbe*. La creciente riqueza del *Rebbe* y de su familia llegó a ser así, paradójicamente, indicador social de la categoría espiritual de su corte particular.

Esta relación de intercambio entre el jefe y sus seguidores acabó por ser reconocida como principio religioso en la enseñanza de los jefes hasídicos. La relación entre el *Zaddik* y el pueblo

> se compara a la que existe entre la sustancia y la forma en la vida del hombre, entre el cuerpo y el alma. El alma no debe jactarse de ser más santa que el cuerpo, pues sólo descendiendo al cuerpo y trabajando a través de sus miembros puede el alma alcanzar su propia perfección. El cuerpo, por su parte, no debe jactarse de mantener al alma, pues cuando el alma se va, la carne se descompone. Así, el zaddikim necesita la multitud, y la multitud necesita al zaddikim. [Buber, 1956, p. 7.]

Así, el hasidismo contuvo un principio religioso de respeto mutuo por medio del intercambio; sin embargo, también expresó un principio sociológico de estratificación religiosa en que el trabajo manual fue reconocido como incompatible con la vida del virtuoso en religión: la intensidad de la plegaria no era posible en conjunción con un trabajo intensivo. Esta expresión de estratificación religiosa y secular se mantuvo hasta en el transplante de comunidades hasídicas a los *ghettos* urbanos de la América del Norte.

La comunidad hasídica de Williamsburg, por ejemplo, está estratificada en seis distintos niveles o clases religiosas que dependen de la frecuencia e intensidad de sus prácticas religiosas, y estos estratos se caracterizan por formas especiales de atuendo. La posición social en la comunidad también queda indicada por la intensidad emocional con que se celebran los ritos:

> Cuanto mayor sea el número de ritos y más intensamente se observen, mayor será la estima atribuida a una persona. Los ritos, rituales y elementos necesarios para estas celebraciones están prescritos por la ley. Pero la ley no indica las maneras, el movimiento corporal, el éxtasis emocional, la alegría o tristeza que acompañan a una celebra-

ción. Como estas expresiones no están específicamente prescritas, son de carácter completamente hasídico. [*Poll*, 1969, p. 60.]

Aunque se supone que toda la comunidad hasídica disfruta de más alta categoría que los judíos asimilados dentro de la sociedad norteamericana, dentro de la comunidad misma aquellos judíos cuyo comportamiento se aproxima a los niveles fijados por el *Rebbe* tienen mayor categoría que los adherentes simplemente marginales. Los *Rebbes,* que forman el núcleo de la comunidad, muestran las normas hasídicas en cada aspecto de sus vidas y, aunque su autoridad se deriva de su relación con Dios, se supone que son descendientes directos de prestigiados linajes hasídicos. La movilidad religiosa dentro de la comunidad es posible para quienes estén dispuestos a adoptar estilos de vida religiosa más intensa, pero una creciente actividad religiosa tiene importantes consecuencias para el comportamiento secular e impone ciertos costos económicos.

Una mayor actividad religiosa exige cierta libertad de todo trabajo económico directo, pero también exige mayor gasto en bienes y servicios religiosos. Por consiguiente, existe una poderosa correlación entre la práctica económica y la religiosa. Los judíos hasídicos prefieren el autoempleo, típicamente en tiendas pequeñas, ocupadas por su propietario, que permite mayor participación en las actividades religiosas y, por tanto, alcanzar mayor categoría social. En general, un judío "automáticamente se vuelve más activo en lo religioso en cuanto su ocupación hace apropiada esta actividad intensiva. O una persona puede escoger cierta ocupación porque le deja más tiempo libre y más oportunidades de participar en la religión" (Poll, 1969, p. 117). A la inversa, una persona puede buscar empleo como funcionario religioso. Sin embargo, la implicación de estas diversas elecciones laborales es perfectamente clara: menor categoría social va directamente asociada a menor categoría religiosa.

Aunque el *Rebbe* ofrece el núcleo normativo de la comunidad y contribuye en forma vital al mantenimiento y la continuidad del hasidismo en un medio secular, el *Rebbe* depende de su "congregación" para su mantenimiento o, con más exactitud, forma parte de un intercambio importante de bienes religiosos o bienes mundanos. Este intercambio se expresa en el lenguaje de deber y privilegio, pues es obligación religiosa compartir la propia riqueza secular con un hombre santo que es considerado como un pilar de la comunidad. Este principio se aplica en ge-

neral a los servicios religiosos de modo que el circuncidador *(mohel)* recibe un pago, no por el hecho relativo de la circuncisión, sino por ser persona digna de mantenimiento. La continuidad de esta forma de religión estratificada depende considerablemente del éxito de la comunidad hasídica en un medio secular urbano: a saber, de la capacidad de los judíos hasídicos para resistir a la asimilación. En cambio, la continuidad de la comunidad depende del mantenimiento de una jerarquía carismática como vehículo exclusivo de los valores hasídicos. Por consiguiente, la jerarquía y la continuidad sociológica parecen estar relacionadas en un círculo funcional de esfuerzo mutuo.

El islamismo

A pesar de su larga historia de conflicto religioso, el judaísmo y el islamismo comparten buen número de rasgos sociológicos comunes. Se les puede considerar como variaciones de un tema común de profecía ética, monoteísmo trascendente, revelación divina y salvación comunal. En ambos, la escritura y la ley interpretadas por sabios definen el núcleo ortodoxo de la práctica y la creencia, uniendo a los fieles en una comunidad que tiene una importancia teleológica. Desde luego, también podría decirse que la institucionalización de este tema común y el efecto de la contingencia histórica sobre el desarrollo de estas religiones ha producido un divorcio fundamental en su visión teológica. En tanto que el Islam fue forjado en el marco de la expansión imperial, el exilio y la diáspora han formado la trágica visión de las expectativas judías de retorno y restauración. La historia contrastante de pogrom y conquista ha transformado fundamentalmente el tema común en muchas divergencias detalladas, particularmente las normas para ser miembros dentro de las dos comunidades religiosas (Yuval-Davis, 1980).

Pese a estas diferencias obvias, la situación del creyente iletrado en ambos sistemas es bastante similar, en que el hombre sin enseñanza tiene un acceso limitado al meollo escritural que, en última instancia, define la santidad. En el islamismo y el judaismo hay, por decirlo así, un subsistema común de desviación. Mientras que en el catolicismo la santidad ofrece el modelo normativo de la ortodoxia religiosa, el igualitarismo radical del sistema central impide que surja una jerarquía oficial de santos y prescribe una colectividad de sabios sin funciones

sacerdotales. Por consecuencia, el islamismo se ha caracterizado como un sistema dicotómico que establece necesidades separadas para los hombres cultos de las ciudades y los iletrados tribeños que viven en la periferia de la vida social y religiosa (Gellner, 1969a). La piedad islámica de las ciudades es ascética y puritana, e incluye un acceso directo a Dios por medio del Corán, y sin la mediación de hombres santos. En armonía, esta piedad es racional y formal, más que emocional y espontánea. La característica duradera de esta forma de religiosidad es su profunda hostilidad a la imagen, de modo que la caligrafía y el arte no representativo en forma del arabesco floral o geométrico constituyó el modo decorativo predominante de la arquitectura civil y religiosa (Hodgson, 1964). Los constituyentes de la religiosidad rural estuvieron diametralmente opuestos al núcleo formalmente racional de los estilos de vida urbanos. Para los tribeños ignorantes, el hombre sabio o marabuto era la encarnación emocional de la religión, jerárquicamente dispuesta en linajes carismáticos. El ambiente de la religiosidad marabútica era intenso, pintoresco y personal, y típicamente incluía magia, adivinación y milagros (Westermarck, 1968).

No sólo se trata de que el tribeño requiere los servicios religiosos mediadores del marabuto, o que los santos ofrezcan consejo y servicios de salud. Los santos del Islam en un marco tribal, tradicionalmente mediaron entre tribus adversarias. Los santos desempeñan un papel crucial de arbitraje en las disputas intertribales (Gellner, 1969b). Aunque la insistencia en el escrituralismo en el Islam oficial aportó el medio sociológico para el islamismo "popular" en el medio rural, también hubo, especialmente en el norte de África, un marco político en la sociedad rural segmentaria para el papel del santo como árbitro tribal. Todo análisis del islamismo "popular" (Waardenburg, 1978) debe establecer una distinción entre los servicios que ofrecen los linajes santos rurales y las logias urbanas *(zawiyas)*. En la *bidonville* de las ciudades del África del norte, los clubes o logias religiosas populares ofrecen un marco dentro del cual el campesino desarraigado puede encontrar un hogar emocional que le brinde apoyo; las *zawiyas* populares ofrecen así una forma de compensación extática por las privaciones de la villa-miseria y por las destribalizadas relaciones sociales (Worsley, 1972). Los movimientos contemporáneos en pro de la unificación nacional se han mostrado profundamente hostiles hacia los cultos de santos locales, ya que las formas mágicas de religiosidad

jerárquica han sido asociadas a varias formas de dependencia colonial cultural. Los resurgimientos puritanos han estado estrechamente asociados a la ideología nacionalista (Wolf, 1971). En tanto que la religiosidad hasídica en los Estados Unidos urbanos y seculares ha tenido la función de mantener una identidad nacional específica, el sufismo ha ofrecido un vehículo para mantener y fomentar las expresiones populares de religiosidad en relación con el islamismo coránico formal.

Puede decirse (Turner, 1974a) que los santos del islamismo tienen características sociales que son lo adverso de lo que define al "santo" en la tradición católica de la Europa occidental. Un santo, en la tradición católica, es cualquiera que ha resultado aceptable a la corte papal de investigación, canonizado y convertido en centro de una devoción eclesiástica. Dada la duración del proceso de canonización, los santos también están ya muertos. Además, los santos típicamente surgen de monasterios o conventos de monjas, ya que las distracciones del mundo cotidiano normalmente bastan para excluir a la gente común. Por último, puesto que la ortodoxia teológica es rasgo necesario de santidad, al menos oficialmente, los santos suelen salir de las filas de *élites* cultas y letradas, y no de entre los ignorantes. El proceso de canonización fue, de este modo, importante rasgo de una autoridad centralizada y burocrática dentro de la Iglesia. Los antecedentes de clase social de los santos cristianos ilustran empíricamente las normas formales que definen el criterio de santidad (George y George, 1953-1955). En el islamismo faltan estas condiciones sociales entre el control autoritario y la reputación de santos. Puesto que el estricto monoteísmo e igualitarismo del Islam cancelan la posibilidad de que haya santos oficiales, todas las funciones marabúticas deben ser, por definición, heréticas. También existen diferencias importantes entre el carisma del santo cristiano y la *baraka* del marabuto. Los sufíes islámicos se casan y forman linajes santos, de modo que el término *baraka* puede aplicarse a individuos y a colectividades. La pretensión de descender de una persona santa forma, pues, parte importante de la autoridad de que disfruta un santo islámico. Los santos del Islam son, pues, típicamente heterodoxos, populares, descentralizados y herederos de un carisma por linaje.

Vemos así que, aunque existen importantes diferencias culturales entre los santos cristianos y los islámicos, sus estilos religiosos son producto de una virtud desigual. Las raíces históricas del sufismo están localizadas en la protesta religiosa

contra la secularidad de la sociedad islámica después del periodo de las primeras conquistas por parte de "ascetas de altas ideas" (Kritzeck, 1973, pp. 153-154). El propio término "sufismo" se deriva de *suf,* la tela de lana sin teñir, de los ascetas orientales. Su humildad ascética quedó indicada después por la adopción de una levita, formada por distintos pedazos, heredada por el novicio a la muerte del santo. Otra indicación del retiro del asceta de todos los esplendores de la Tierra puede encontrarse en los términos que los sufíes emplearon para describirse a sí mismos, a saber, "el pueblo" *(al-qawm)* o "el pobre" *(al-fuqara).* El sufismo quedó, pues, basado en "la aversión al falso esplendor del mundo, la abstinencia de placeres, propiedad y posiciones a que aspira la gran masa, y retiro del mundo a la soledad, para el culto divino" (Ibn Jaldún, 1958, vol. 3, p. 76). El ascetismo, las prácticas supererogatorias y el retiro de los virtuosos sufíes no son posibles, desde luego, para la gran mayoría de la población. A cambio del apoyo económico que los laicos ofrecen a los santos, los virtuosos dan curación y aviso a su público, reclutado entre las mujeres y los menesterosos, abrumados por los problemas mundanos de enfermedades, partos y vejez.

También existe un proceso de selección religiosa, en que los pobres se adhieren a las órdenes o linajes religiosos que exigen el menor compromiso en materia de prácticas rituales y demandas religiosas. De este modo, la orden Jilaliyya de ascetas es popular entre las mujeres porque los requerimientos de la orden son los que menor efecto ejercen sobre las rutinas cotidianas del hogar; en contraste, la orden Tijaniyya es particularmente exigente y por tanto evitada por las mujeres que tienen una gran carga de labores domésticas (Dwyer, 1978). La orden Tijaniyya, una de las más rígidamente ascéticas de los movimientos sufíes, tiende a obtener sus miembros entre los sectores ricos y poderosos de la comunidad (Abun-Nasr, 1965) en Marruecos. Hay que rezar dos veces al día las letanías de los Tijaniyya y hacer grandes demandas sobre la rutina diaria de campesinos y obreros. El resultado es que los estratos sociales inferiores gravitan hacia aquellas órdenes cuyos requerimientos rituales convienen mejor a su rutina doméstica y laboral. Por consiguiente, tales órdenes tienen una baja categoría social, precisamente porque atraen a las masas.

Los pagos económicos a los virtuosos pueden adquirir toda una variedad de formas. El retiro del virtuoso del mundo puede lograrse mediante un sistema de patrocinio en que una *élite*

secular ofrece los medios para que el personal religioso practique el virtuosismo en su nombre. Por ejemplo, en el cristianismo medieval se fundaron ciertas órdenes monásticas para rogar por las almas del estrato feudal militar, cuyas almas se encontraban en peligro como consecuencia de su participación en la guerra (Rosenwein y Little, 1974). Más comúnmente, una clase económicamente improductiva de expertos espirituales es financiada por pagos o diezmos de los laicos y esto resulta en la paradoja de que el virtuoso es mantenido por el hecho de que las masas se dediquen a actividades profanas: "El místico contemplativo vive de los dones que el mundo pueda presentarle, y no podría mantenerse vivo si el mundo no se dedicara constantemente a ese mismo trabajo que el místico considera pecaminoso y conducente a una enajenación de Dios" (Weber, 1966, p. 172). Las dos opciones frente al mantenimiento de los legos son, o formas de autoempleo, como en el caso de los tenderos hasídicos, pequeñoburgueses, o sistemas de autosuficiencia gracias a la tierra, que han intentado algunas comunidades monásticas cristianas. Estas dos opciones dependen de la existencia de un mundo profano de mercados económicos, comercialización, sistemas de intercambio y formas de crédito. En la cultura occidental contemporánea, el movimiento de la comuna rural y otros movimientos en pro de otra sociedad requieren, a menudo, formas disimuladas o abiertas de patrocinio, ayuda económica o bienestar del Estado, partidarios privados o riquezas heredadas (Rigby y Turner, 1972 y 1973).

Una característica decisiva del islamismo del norte de África es que la riqueza que los linajes santos adquieren es, en principio, redistribuida entre los seguidores y discípulos legos, especialmente los pobres y los menesterosos. Una de las marcas sociales de la *baraka* es la riqueza; resultaría contradictorio ser un marabuto pobre en posesión de *baraka,* que es una propiedad que genera salud física y bienestar económico. Por ello, el santo se encuentra en la encrucijada de un complejo proceso de intercambio y distribución económica (Crapanzano, 1973).

El cristianismo

La analogía de los intercambios económico y espiritual está claramente presente en el idioma de la *baraka,* pero también prevaleció en la conceptualización católica de las confesiones

de pecados (Turner, 1977b). El carisma de Cristo, vertido en su sangre redentora en el Calvario, fue después almacenado, no en un sistema de parentesco, sino en la gracia institucionalizada de la Iglesia oficial. En el siglo XIII, la doctrina de la Iglesia como el "Tesoro de Méritos" cobró plena articulación, aportando la base teológica para la cuestión de las indulgencias en compensación por un "impuesto" en penitencia. La Iglesia, actuando como banco carismático, pudo emitir billetes para facilitar la relación de intercambio entre el pecado y la penitencia, que fue incorporada en el sacramento de la penitencia. El hecho de que la Iglesia centralizada controlara la difusión del carisma por los oficios del episcopado impidió así que hubiese auges inflacionarios en la disposición de la riqueza carismática. Estas limitaciones estructurales a la gracia crearon a veces, obviamente, una situación de escasez que el mercado negro de las indulgencias, como lo sugiere la crítica de Chaucer al Perdonador, desarrolló para satisfacer la demanda local.

Los intercambios entre la *élite* religiosa y las masas, que adoptan las formas de servicios religiosos a cambio de pagos directos o indirectos para mantener a los virtuosos, son considerados, sin embargo, como parte de un sistema mucho más denso y complejo de intercambios religiosos entre dioses y hombres. El carisma, *baraka* o *mana*, que es la raíz de la autoridad del virtuoso, es, en última instancia, el don de los dioses al hombre como base de la riqueza y la abundancia para el hombre. Así como santos y discípulos están unidos por las diversas obligaciones resultantes de sus relaciones de intercambio, así las ideas de contratos y pactos entre actores divinos y humanos parecen ser, en términos de Durkheim, una "forma elemental de religión".

En *Las formas elementales de la vida religiosa* (1961), Durkheim abrazó una teoría del sacrificio elaborada por primera vez por William Robertson Smith en sus *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), donde Smith afirmó que la fiesta totémica sacrificial creaba un vínculo comunal entre el dios y la tribu. Durkheim trató esta interdependencia social como rasgo decisivo de los sistemas religiosos: "si es verdad que el hombre depende de sus dioses, esta dependencia es recíproca. También los dioses tienen necesidad del hombre: sin ofrendas y sacrificios morirían... Esta dependencia de los dioses se mantiene aun en las religiones más idealistas" (Durkheim, 1961, p. 53). De igual modo, en la primera página de *La sociología de la*

religión, de Weber, la existencia del intercambio y el sacrificio es tratada como rasgo principal del comportamiento religioso. Lo que Weber llamó "las formas más elementales de comportamiento" van dirigidas hacia este mundo, a saber, la seguridad económica, la salud, el éxito y una larga vida: "El comportamiento o pensamiento religioso o mágico no debe separarse de la gama de conducta cotidiana dirigida a un propósito, particularmente porque hasta los fines de las acciones religiosas y mágicas son predominantemente económicos" (Weber, 1966, p. 1).

Weber trató los dos elementos principales del culto —la plegaria y el sacrificio— como acciones instrumentales y racionales dirigidas a la manipulación o coacción en favor divino. En la plegaria, Weber sugirió que había un poderoso componente de demanda y recompensa por las acciones religiosas efectuadas en honor de los dioses. En el sacrificio, Weber identificó dos rasgos esenciales: a saber, la coacción de personajes divinos y el establecimiento de una *communio*, mediante alimentos ceremoniales. En ulteriores desarrollos de la teoría antropológica, estas perspectivas sobre el totemismo y el sacrificio fueron identificadas y elaboradas, primero por Mauss (1920), Hubert y Mauss (1964) y Lévi-Strauss (1969). Aunque Mauss criticó la teoría del sacrificio, de Smith, conservó el principio básico de que varias formas de intercambio —*potlatch*, juramentos, donativos y limosnas— entre hombres, dioses y la naturaleza creaban vínculos de obligación recíproca. El principio de la caridad en las religiones abrahámicas se fundaba en el antiguo concepto de que era necesaria la generosidad para evitar la venganza de los dioses, y que el consumo de riquezas en sacrificios inútiles más apropiadamente podría darse a los pobres, las viudas y los niños.

Aunque en las "religiones superiores" estos rasgos abiertamente económicos e instrumentales de intercambio han sido acallados por altruistas códigos éticos como resultado de la especulación teológica, gran parte del simbolismo y la mitología básicos en las tradiciones judía y cristiana tiene sus raíces en dificultades de igualdad en las relaciones de intercambio entre hombres y dioses. Por ejemplo, se ha dicho (Bakan, 1974) que uno de los temas fundamentales del Antiguo Testamento es la naturaleza de la paternidad, a saber, los procesos de procreación y de destrucción. El conocimiento de que los hombres desempeñaron un papel en la procreación de los niños entró en conflicto con este concepto de la creatividad divina, dando una

estatura de dioses a los padres. Aunque los hombres fueran creadores, también eran mortales; Dios, por contraste, tenía las características de la destructividad y la inmortalidad. Sin embargo, el hecho de la paternidad estaba relacionado con tres problemas cruciales. Los padres patriarcales se veían amenazados por la posibilidad de desobediencia y deslealtad filiales; criar a los hijos en un medio hostil representaba un peligro económico a las familias; la auténtica paternidad era difícil de demostrar, especialmente en el caso de los primogénitos, y así siempre era incierta la legitimidad de los herederos. Por consiguiente, había un poderoso impulso social hacia el infanticidio, particularmente en el caso de los primogénitos varones: "La esencia del judaísmo y el cristianismo es la administración del impulso infanticida resultante de estos tres factores, y una contención del padre contra obedecer al impulso" (Bakan, 1974, p. 208).

Es en este contexto donde hemos de comprender el simbolismo del bautismo y la circuncisión, por el cual los "hijos" de Dios Padre son reconocidos, incorporados a la comunidad y salvados de los pecados de la humanidad. Estos ritos de salvación —bautismo y circuncisión— se efectúan en lugar del infanticidio por ahogamiento y matanza; son intercambios rituales contra el oscuro pecado del asesinato. En el cristianismo, estos ritos enfocaron la persona de Cristo, el cordero pascual, cuyo sacrificio canceló la deuda del pecado humano contra el Padre misericordioso.

Por consiguiente, es posible afirmar que las formas de intercambio que son constituyentes de la vida económica en las sociedades humanas aportan las metáforas por las cuales los actores humanos conceptualizan su relación con los dioses. Por regla general, esperaríamos que unos cambios importantes en los modos de producción dentro de las sociedades fuesen asociados con cambios igualmente reveladores en las concepciones teológicas de los intercambios entre el hombre y Dios. Estos paralelos entre sistemas económicos y religiosos de intercambio, ciertamente fueron ya previstos en los análisis sociológicos de Marx, Weber y Veblen. Según el modo de producción, el dios tomará la forma de un déspota, un señor feudal o un patrono capitalista. Así, Marx sugirió que, en las "formas de tenencia de la tierra asiáticas": "Una parte de su excedente laboral pertenece a la comunidad superior, que existe en última instancia como una *persona*, y este excedente laboral toma la forma de

tributo, etcétera, así como de trabajo común para la exaltación de la unidad, parcialmente del verdadero déspota, parcialmente del imaginario ser del clan, el dios" (Marx, 1973, p. 473).

Puede argüirse que en el judaísmo el surgimiento de un gobierno centralizado y monárquico ejerció un efecto sobre las concepciones religiosas de Yahvé, que se transformó de un dios que moraba en los bosques a un potentado con una corte celestial. La santidad de Yahvé y lo bajo del hombre fue la contraparte religiosa del sometimiento político del ciudadano ordinario ante la autoridad centralizada, de modo que "el concepto de la santidad de Yahvé se convierte imperceptiblemente en el concepto de la majestad de Yahvé" (Ling, 1968, p. 72).

Uno de los temas menores de la sociología de la religión de Weber, puede verse, así, como el estudio de cómo el surgimiento de las relaciones capitalistas de la producción revolucionaron las concepciones tradicionales y jerárquicas de los intercambios entre el hombre y Dios, dentro de los cuales originalmente se encontró la dicotomía virtuoso/masa. La estructura jerárquica, casi feudal, de las interacciones virtuoso/masa fue, en sí misma, un reflejo de los sistemas jerárquicos de la estratificación social en la sociedad precapitalista. Estas pautas de intercambio se dieron por el surgimiento de la producción capitalista con el desarrollo de la polarización de clases sociales, que a su vez ejerció su efecto sobre los modos de conceptualizar la interdependencia del hombre con Dios. Es posible ilustrar esta transición considerando la naturaleza de Dios como la presenta John Milton en *El paraíso perdido*, ubicado al final del periodo feudal, y el sermón de John Wesley, el Buen Mayordomo (1968), pronunciado al comienzo de la revolución capitalista industrial. Estos dos textos religiosos marcan una profunda transformación de las concepciones de estratificación religiosa en la religión inglesa.

La teodicea de *El paraíso perdido* se presenta en términos legales (Grierson, 1956); trata de la transgresión de la ley divina, la existencia del libre albedrío humano y el perdón jurídico de Dios. Waldock (1961) separa el problema de *El paraíso perdido* en dos cuestiones: la caída de Eva y la caída de Adán; sin embargo, es posible ver el tema del poema como desobediencia de parte de Adán y Eva, y la rebelión de Satanás. El tema es de rebelión por actores que están por encima de su categoría en una gran cadena del ser" que desciende de Dios y pasa por Cristo el Mesías, los arcángeles, los ángeles, el hom-

bre y las demás criaturas. Adán y Eva, mediante un acto de voluntad, se elevan por encima de su categoría mediante la posesión ilegal del conocimiento; Satanás intenta mantener una igualdad feudal con el Hijo, rechazando así la distribución celestial de poderes. Las vías de Dios se justifican ante el hombre demostrando que los crímenes contra leyes justas deben ser castigados, dada la existencia de la voluntad y la responsabilidad humanas.

El carácter jerárquico de esta concepción feudal de la categoría probablemente encuentre su mejor ilustración en el relato de la exaltación de Cristo, la rebelión de Satanás y su derrota en los Libros 5 y 6. Cuando Dios convoca al ejército celestial a oír Su proclamación del rango de Cristo, el "Ejército Empíreo" llega en orden de un ejército feudal:

> Se reunieron en incalculable número
> ante el trono del Omnipotente, al mando de sus jefes
> en brillante orden. Diez mil banderas desplegadas avanzaron;
> flotaban al aire los estandartes y guiones entre la vanguardia
> y la retaguardia, y servían para distinguir las jerarquías,
> las alcurnias y las categorías.

Al dirigirse a este ejército, Dios adopta el papel de un rey feudal al declarar un decreto jurídico inviolable:

> Escuchad todos, ángeles, hijos de la luz,
> tronos, dominaciones, principados, virtudes, potestades,
> escuchad mi decreto, que será irrevocable.

La rebelión de Satanás empieza cuando rechaza la proclama de Dios Hijo como "Rey Mesías ungido" que Milton explica por la envidia y la malicia de Satanás. La desobediencia de éste vuelve a presentarse en imágenes feudales, ya que "simulan toda igualdad con Dios" y Satanás es descrito como "el que envidia su Estado". Las batallas que ocupan el Libro 6 son luchas feudales contra las fuerzas de varones disidentes, dispuestas contra un soberano omnipotente. Tras el triunfo de los ejércitos de Cristo, Satanás

> cayó con su legión llameante al abismo
> a su lugar, y el gran Hijo retornó
> victorioso con sus santos. El Omnipotente
> Padre Eterno desde su trono contemplaba
> su muchedumbre.

En *El paraíso perdido,* el problema de la teodicea es elaborado por medio de una narración, que incluye una reconstrucción feudal del mito del Génesis. Aunque la lucha política entre el despotismo real inglés y los patricios comerciantes aportó el contexto inmediato de la poesía miltoniana, el lenguaje de *El paraíso perdido* fue feudal y por ello ya arcaico. Sin embargo, fue inmediatamente comprensible para un público que entendía el lenguaje de la rebelión feudal.

Más de un siglo después, el sermón de Wesley sobre el Buen Mayordomo, pronunciado en Edimburgo en mayo de 1768, ofrece una radical y diferente analogía del intercambio de la relación entre el hombre y Dios. El wesleyanismo incorporó claramente una variedad de metáforas de intercambio entre los pecadores y la deidad misericordiosa. Por ejemplo, los himnos de Charles Wesley frecuentemente expresaron la devoción mística a Cristo como ofrenda sacrificial. El lenguaje del sacrificio totémico apareció en versos como

> Arise, my soul, arise,
> Shake off thy guilty fears;
> The bleeding Sacrifice
> In my behalf appears.
>
> (Levántate, alma mía, levántate
> Sacude tus miedos culpables;
> El Sacrificio sangrante
> En mi nombre ha aparecido.]

Sin embargo, no menos importante en la himnología y la teología wesleyana fue la presencia de analogías comerciales de pecado y recompensa, en que Dios adoptó la forma del banquero justo. Por ejemplo, en el protestantismo hubo una comparación popular del peso del pecado humano con la creciente deuda nacional (Ling, 1966). Aunque en la teología wesleyana la riqueza fuese considerada como influencia secularizante, Wesley empleó la parábola del Buen Mayordomo para ilustrar el carácter existencial de las relaciones de intercambio en la conducta religiosa. El dinero aparece como uno de los principales dones de Dios a sus dignos mayordomos. Además de las necesidades y conveniencias de la vida. Dios "ha confiado a nuestro cargo ese precioso talento, que contiene todos los demás, el dinero; en realidad, es indeciblemente precioso, si nosotros somos sabios y fieles mayordomos de Él" (Wesley, 1825, vol. I,

p. 639). Dada la importancia de este talento, a nuestra muerte seremos llamados a "dar cuentas de nuestra mayordomía", así como los atareados tenderos en este mundo periódicamente han de dar cuenta sistemática de sus débitos y sus créditos. Wesley criticó dos usos del dinero: a saber, el gasto en artículos de lujo y la acumulación. El día de la cuenta celestial, Dios pregunta si ese "talento general, el dinero", fue empleado en "atender a tus propias necesidades razonables, junto con las de tu familia; luego, en devolverme el resto, por medio de los pobres, a los que he nombrado para recibirlo" (Wesley, 1825, vol. I, p. 646).

Esta relación de intercambio de la mayordomía estaba muy lejos de la analogía católica de una tesorería centralizada y de la imagen feudal que dominó *El paraíso perdido* de Milton. Por una parte, correspondió a los temas igualitarios e individualistas del arminianismo (Semmel, 1974). Por otra parte, armonizó de cerca con la ética económica racional de las clases comerciales urbanas, cuyo estilo de vida favoreció una concepión de Dios como justo y sistemático proveedor de talentos.

Resumen

A menudo se ha dicho que el protestantismo cavó su propia tumba; el *ethos* racional del protestantismo radical tuvo las consecuencias, imprevistas, de reducir el número de personas, lugares y hechos sacros en la vida cotidiana del creyente. Un resultado de esta inherente potencialidad para la secularización es que la "inmensa red de intersecciones que une al católico en este mundo con los santos y, en realidad, también con todas las almas de los fieles difuntos, desaparece igualmente" (Berger, 1969, p. III). Además, las imágenes bíblicas de Dios, como el Buen Pastor, el Rey en majestad y el Cordero Pascual, que ocupan el lugar preferente en las economías pastorales y los Imperios centralizados, carecen de una afinidad con el estilo de vida de los trabajadores urbanos. Ante un trasfondo de secularización urbana, las ideologías de participación democrática, realización y credencialismo socavan las condiciones que tradicionalmente fomentaban la ética del virtuoso en la práctica religiosa. El aumento de la división del trabajo produjo, según Durkheim, una nueva justicia redistributiva, compatible con la metáfora de Dios como Justo Patrono de mayordomos.

Los estilos populares religiosos de mediados del siglo xx, sin embargo, han estado muy lejos de estas formas tradicionales y jerárquicas de religión. La dimensión religiosa de la "revolución expresiva" del decenio de 1960 subrayó la espontaneidad, la experiencia personal y los sentimientos inmediatos; estos estilos religiosos criticaron toda estructura, jerarquía y organización formal. Bajo el efecto de esta ética contracultural, que fue expresión de una "liminalidad" moderna (Martin, 1981), poco espacio quedó para las virtudes tradicionales y supererogatorias de la práctica ascética.

Para algunos sociólogos de la religión, la moderna ética de "hacer lo que nos corresponde" fuera de los confines de la religión organizada (Bellah, 1964) puede ser un reflejo de la cultura del consumidor y del narcisismo, pero el proceso por el cual la conducta religiosa se volvió sumamente personalizada y los fenómenos religiosos difusos por medio de la interacción social, fue identificado mucho antes por sociólogos, durante el cambio de siglo. En el marco cultural del mundo moderno, la actividad religiosa, "que antes se manifestabab mediante el desarrollo de contenidos dogmáticos más adecuados, ya no puede expresarse mediante la polaridad de un sujeto creyente y un objeto creído. En el último estado de cosas hacia el cual se dirige esta nueva tendencia, la religión funcionará como medio para la expresión directa de la vida" (Simmel, 1968, p. 23). Simmel creyó que la religión se convertiría en la "tonalidad" de la vida moderna; sin embargo, otro argumento dice que la religión, al menos la religión tradicional, se ha separado de las principales estructuras económicas del capitalismo industrial y se ha difundido a regiones periféricas e interesticiales, de vida personal y social. A este respecto, hay un claro paralelo entre el análisis hecho por Troeltsch del fin de la dinámica de Iglesias y sectas del cristianismo y la dicotomía establecida por Weber entre el virtuoso y la masa. Arguyó Troeltsch que con el desplome de la Iglesia universal y el predominio del capitalismo moderno, su tipología no era aplicable a las sociedades contemporáneas. Para Troeltsch, la forma primaria de la religiosidad moderna era el misticismo, con lo cual quiso decir la religiosidad privatizada. De manera similar, Weber arguyó que las realidades de la existencia moderna evitaban toda religión heroica y profecías de virtuoso; el estilo religioso había de interpretarse *"in pianissimo"* (Weber, 1961, p. 155).

V. LA RELIGIÓN COMO CONTROL SOCIAL

Religión y economía

Al conceptualizar las funciones sociales de la religión en la especie humana, los sociólogos de la religión la han enfocado como forma de fundamento social que crea un vínculo entre individuos potencialmente antagónicos, o como forma de opio social que suprime el conflicto de intereses entre grupos sociales antagónicos. En ambas versiones, las funciones religiosas consisten en mantener la cohesión social (Wilson, 1982). Otro tratamiento funcionalista de la religión afirma que ésta es una institución fundamental de control social en las relaciones sociales. Una objeción común a las explicaciones funcionalistas en sociología generalmente llama la atención hacia la vaguedad y falta de contenido sustantivo en el funcionalismo (Merton, 1957). Con objeto de definir la naturaleza de las funciones religiosas para la vida social, es importante dar más precisión y trasfondo histórico al concepto de control social.

Uno de los temas de este capítulo es que, a lo largo de la historia, la religión ha sido importante para la distribución y el control de la propiedad en la sociedad y ha desempeñado esta función aportando creencias e instituciones que son pertinentes para el control de la vida instintiva. Con mayor precisión, la enseñanza religiosa sobre sexualidad ha facilitado el control de los hijos por los padres y de las mujeres por los hombres. La relación entre la religión y los requerimientos de la propiedad nunca podrán, sin embargo, trazarse tan estrechamente como parece indicarlo esta formulación.

A pesar de todo, en el presente argumento se llama la atención hacia el papel decisivo de la enseñanza moral cristiana sobre la sexualidad y la vida de familia en el desarrollo de las relaciones de propiedad en la sociedad europea. Esta relación suele presentarse mediante un análisis de la repercusión del ascetismo sobre las relaciones capitalistas de producción mediante la obra, particularmente, de Max Weber. Yo afirmaré que este tratamiento de la conexión entre la religión, el cuerpo y la economía es demasiado selectivo, mostrando que la reli-

gión, a lo largo de la historia, ha sido fundamental en la solución de cuatro problemas sociales básicos: a saber, moderación, reproducción, registro y representación. Por consiguiente, este capítulo va dirigido a una exploración del problema hobbesiano del orden, que interpreto como esta pregunta: ¿cómo se controla el cuerpo humano? Para introducir la cuestión resulta instructivo comparar las perspectivas de Friedrich Engels y de Max Weber sobre la institucionalización de la sexualidad humana dentro del sistema de producción económica.

Resulta revelador que, tratando de aportar una definición de la "concepción materialista" de la historia, Engels consideraba la reproducción de los seres humanos como dimensión fundamental en la producción y reproducción de la "vida inmediata". Este proceso tiene un doble carácter. En primer lugar, está la producción de los bienes de subsistencia (herramientas, alimentos, ropa y albergue); y en segundo lugar,

> la producción de los propios seres humanos, la propagación de la especie. Las instituciones sociales en que los hombres de una época histórica definida y de un país definido viven, están condicionadas por ambos tipos de producción: por la etapa de desarrollo del trabajo, por una parte, y de la familia, por la otra. Cuanto menor sea el desarrollo del trabajo y más limitado sea su volumen de producción y, por tanto, las riquezas de la sociedad, más preponderantemente parecerá el orden social estar dominado por los vínculos del sexo. [Engels, s. f., pp. 6-7.]

El papel de la ideología en la sociedad, especialmente la enseñanza religiosa sobre la sexualidad y la vida de familia, consiste en asegurar las condiciones sociales en que pueda ocurrir esta reproducción de cuerpos humanos. En el trato dado por Engels al desarrollo histórico de la familia, el matrimonio monógamo estuvo íntimamente conectado con el surgimiento de la propiedad privada y la subordinación de las mujeres por los hombres. La importancia de la monogamia consistió en que, al combinarse con un sistema de primogenitura, salvaguardó la herencia de propiedad privada dentro de la familia y concentró la riqueza doméstica dentro de una gama limitada de parentesco. El significado socioeconómico de la monogamia "es la procreación de hijos de paternidad indisputada, siendo necesaria esta paternidad para que con el tiempo estos hijos hereden la riqueza de su padre como herederos naturales" (Engels, s. f., p. 100). Por consiguiente, para Engels, el matrimonio tradicional era esencialmente

una relación contractual, impuesta por la religión y por la ley, para asegurar la transición estable de la propiedad entre generaciones. Dentro de este matrimonio de conveniencia, los hombres típicamente se adherían a una doble norma al buscar el placer romántico sexual fuera de la casa, mientras insistían en la lealtad y castidad sexual para sus mujeres e hijas. A este respecto, Engels arguyó que la institución de la prostitución y la prevalencia del adulterio fueron subproductos necesarios de un sistema de propiedad organizado en torno de la monogamia contractual.

En este sistema de familia, la religión desempeñó un papel bastante complejo. En la Edad Media, la enseñanza de la Iglesia católica tuvo importancia ideológica para mantener la estabilidad de las uniones monógamas contractuales. Sin embargo, Engels creyó que el hincapié hecho por la Reforma en la libertad individual de elección y conciencia no era compatible con un sistema de matrimonios predispuestos. El principio de libertad de conciencia de la Reforma se combinó con el individualismo de la clase burguesa y ambos empezaron a socavar las formas de control por los padres, que habían predominado bajo el feudalismo. "El matrimonio siguió siendo matrimonio de clase, pero, dentro de los confines de las clases, a las partes se les acordó cierto grado de libertad de elección" (Engels, s. f., p. 133). El intento hecho por Engels, de conceptualizar la relación entre la reproducción biológica y la económica dentro de la unidad monógama, fue una aportación importante al desarrollo de una teoría materialista de las funciones de la religión como agente del control social. Sin embargo, su caracterización de tal relación ha sido grandemente refinada por la ulterior investigación histórica.

Una dificultad del enfoque de Engels fue que la relación entre la enseñanza católica sobre sexualidad y los requerimientos económicos de la conservación de la propiedad era mucho más contradictoria. Necesitamos distinguir entre el sistema laico y las normas eclesiásticas de la vida de la pareja casada (Duby, 1978). Aunque las enseñanzas de la Iglesia sobre la santidad del matrimonio sí contribuyeron a la conservación de la tierra dentro de la familia feudal, el concepto del matrimonio como unión indisoluble creó dificultades a los terratenientes en los casos en que la mujer resultaba estéril o sólo tenía hijas. Por tanto, en la concepción laica del matrimonio había una gran necesidad de aprobar el repudio a las mujeres, y los maridos lograron

alcanzar esta meta alegando unión incestuosa. Una minuciosa manipulación de las categorías eclesiásticas del matrimonio ilegítimo sobre la base del incesto resultó así práctica común y a la larga obligó a la Iglesia a redefinir los límites de los matrimonios apropiados dentro de la familia. Con esta modificación de la formulación dada por Engels a la conexión entre matrimonio, religión y propiedad, es posible afirmar que la religión desempeñó un papel importante en el control social de las mujeres y, por tanto, de la distribución de la propiedad privada.

Aunque en términos generales el tratamiento del patriarcalismo y el patrimonialismo fue fundamental para la sociología política de Weber, su comentario de las relaciones entre la familia y la economía no estuvo totalmente desarrollado. En el primer volumen de *Economía y sociedad* (1968), Weber analizó varios aspectos de la relación entre grupos de descendientes y la propiedad, específicamente considerando la tierra y las mujeres como formas de riqueza. Además de establecer una gama de conceptos formales para el análisis de la economía, Weber se preocupó por negar toda opinión evolutiva simple del desarrollo de los sistemas familiares, partiendo del matriarcado hacia el rapto y el patriarcado. En general, negó que ningún simple mecanismo causal pudiese explicar la diversidad de los nexos entre sistemas de parentesco y formas de propiedad. Sin embargo, Weber creyó que para que el cálculo racional del comportamiento económico se desarrollara en el capitalismo, habría sido necesario que la familia se separara de la economía; la unidad familiar como principal fuente de acumulación económica fue tratada básicamente como una característica precapitalista de las sociedades occidentales. Sugirió así Weber que los componentes necesarios del desarrollo capitalista eran: "la separación de la casa y del negocio con propósitos contables y jurídicos, y el desarrollo de un cuerpo apropiado de leyes, como el registro comercial, el hecho de que la asociación y la empresa dejen de depender de la familia, la propiedad separada de la firma privada o la sociedad limitada, y leyes apropiadas de bancarrota" (Weber, 1968, vol. I, p. 380).

Weber trata la separación de la familia y la economía de una manera característica de su enfoque general a la naturaleza de la sociedad capitalista, a saber, que semejante sociedad requiere condiciones de "cálculo exacto". Así, en la introducción de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1965), Weber arguyó que la búsqueda racional de la acumulación económica

por medios capitalistas exigía un cálculo preciso y este cálculo sólo era posible sobre la base de una separación entre el hogar y la empresa, sobre la base del trabajo formalmente libre y, finalmente, sobre la ley racional y una administración digna de confianza. En realidad, el *ethos* racional de la sociedad capitalista "depende hoy esencialmente de lo calculable de la mayor parte de factores técnicos importantes" (Weber, 1965, p. 24). Este cálculo del trabajo y la organización racional de las empresas fueron amenazados por la irracionalidad de la vida instintiva y, ante todo, de la sexualidad. Es este conflicto entre el cálculo racional y la gratificación irracional lo que aporta la base teórica para el análisis de Weber a las consecuencias del ascetismo protestante sobre el surgimiento de las relaciones capitalistas de producción.

Religión y sexualidad

En una perspectiva comparativa, las orientaciones religiosas a la sexualidad humana han ocupado toda una variedad de posiciones, a lo largo de un continuo entre la negativa total y la orgía (Taylor, 1953). En *La sociología de la religión*, Weber estableció una distinción básica entre la fuga mística ante la sexualidad, y el dominio ascético de la vida instintiva, pero fue esta última orientación religiosa la que más le interesó. Ya que el afán sexual es importantísimo instinto humano, Weber lo trató como problemático para toda búsqueda sostenida de la salvación: "La alerta ascética racional, el dominio de sí mismo y la planeación metódica de la vida se ven gravemente amenazados por la irracionalidad peculiar del acto sexual, que no es susceptible de una organización racional" (Weber, 1966, p. 238).

Tanto el catolicismo como el puritanismo trataron de enfrentarse a la sexualidad fuese mediante la sublimación o la legitimación de la relación sexual en función de la reproducción racional de la especie. Sin embargo, para Weber fue básicamente en las sectas protestantes donde la vigilancia del cuerpo y el dominio de sus funciones reproductoras lograron una formulación racional completa. Por consiguiente, gran parte de la sociología de la religión de Weber se preocupó por las raíces históricas del ascetismo sexual y, en la tesis de la ética protestante, por las consecuencias del control sexual sobre el desarrollo secular del capitalismo industrial. El ascetismo calvi-

nista, al sacar la espiritualidad monástica al mundo secular como *ethos* de dominio del mundo, aportó el modelo social para la disciplina capitalista del trabajo. La importancia de las vocaciones laboral y secular para el control del afán sexual aportó un tema clave en el análisis hecho por Weber de los orígenes de la racionalidad capitalista:

> El ascetismo sexual del puritanismo sólo difiere en grados, no en principio fundamental, del monasticismo; y por esta concepción puritana del matrimonio, sólo como el medio deseado por Dios para aumentar su gloria de acuerdo con el mandamiento "Creced y multiplicáos". Junto a una moderada dieta vegetal y baños fríos, se hacen las mismas prescripciones para todas las tentaciones sexuales, como contra las deudas religiosas y un sentido de indignidad moral: "Laborad arduamente en vuestra vocación". [Weber, 1965, p. 159.]

El concepto de que una de las consecuencias no intencionales de la ética protestante fue la disciplina y supervisión del trabajo se ha convertido, después, en la suposición habitual de la investigación histórica y sociológica sobre las características culturales de la sociedad capitalista. En Inglaterra se ha dicho que, durante los primeros decenios de la Revolución Industrial, las capillas metodistas socializaron la fuerza de trabajo convirtiéndola en una cultura de trabajo arduo, puntualidad y abstinencia de bebidas alcohólicas. Así, para E. P. Thompson (1963), el metodismo sirvió para una doble función en el desarrollo de una fuerza de trabajo responsable. En primer lugar, produjo una fuerza de trabajo disciplinada demostrando que el comportamiento irracional (el juego, el alcohol y la pereza) obstruían el logro de la salvación. En segundo lugar, el metodismo hizo que los cuerpos laborales fueran dóciles ofreciendo una compensación religiosa por las privaciones de las condiciones urbanas y por la rutina de la vida de la fábrica en conversiones emocionales, rituales colectivos y camaradería en la capilla. El análisis de Thompson de los efectos sociales del metodismo británico puede extenderse para mostrar un paralelo entre la disciplina ascética y el control administrativo.

En el comentario de Antonio Gramsci al taylorismo y al fordismo, se afirmó que el puritanismo en los Estados Unidos echó las bases para la disciplina empresarial del trabajo, suprimiendo la "animalidad" del hombre en interés de empresas racionales. La característica peculiar del puritarismo fue que incluía una autodisciplina y coacción personal, antes que la re-

presión ideológica impuesta por la administración. El puritanismo produjo un control racional del cuerpo laboral, prohibiéndole la irracionalidad del placer erótico fuera del lugar de trabajo:

> Las iniciativas "puritanas" simplemente tuvieron el propósito de conservar, fuera del trabajo, cierto equilibrio psicofísico que impide el desplome fisiológico del trabajador, exhausto por el nuevo método de producción... Parece que el nuevo industrialismo desea la monogamia: desea que el hombre como trabajador no despilfarre su energía nerviosa en la búsqueda desordenada y estimulante de una ocasional satisfacción sexual. [Gramsci, 1971, pp. 303-304.]

Como Engels, Gramsci arguyó que la distribución de hedonismo y ascetismo en el capitalismo industrial era considerablemente influida por la posición de clase. Mientras que el obrero se veía obligado a dedicarse a disciplinas corporales por la naturaleza de sus condiciones de empleo, las esposas e hijas de los industriales se convertían en "mamíferos de lujo" para quienes el adorno del cuerpo y el cultivo de la belleza femenina eran claros testimonios de la riqueza patriarcal.

El reconocimiento, por Engels, de la importancia de la monogamia para la acumulación capitalista, y el análisis de Weber de la repercusión del ascetismo sobre la fuerza laboral pueden considerarse así como aspectos de una posición general en la teoría social que ha tratado la subordinación de las gratificaciones instintivas como requerimiento básico de la civilización. Esta yuxtaposición de felicidad instintiva y estabilidad social fue fundamental para una tradición filosófica crítica que une a Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y Herbert Marcuse. De este modo, la afirmación de que el cristianismo abarcaba una considerable negación institucionalizada de la vida, especialmente de la gratificación instintiva, fue rasgo clásico de la crítica de Nietzsche a las morales convencionales. Por ejemplo, típicamente Nietzsche arguyó que el cristianismo "sólo autorizaba dos tipos de suicidio, los envolvía en la más alta dignidad y las mayores esperanzas, y prohibía todos los demás de una manera aterradora. Sólo el martirio y la lenta destrucción que el asceta hace de su cuerpo fueron autorizados" (Nietzsche, 1974, p. 185). El cristianismo era

> náusea y disgusto de la vida, apenas ocultos y disimulados como fe en "otra" vida o en una vida "mejor"... Pues, confrontada a la moral

> (especialmente la moral cristiana o incondicional), la vida *debe* continuar e inevitablemente estar en el error, porque la vida *es* algo esencialmente moral... y a la postre, aplastada por el peso del desprecio y el eterno No, la vida *debe* sentir que es indigna del deseo y totalmente sin valor. [Nietzsche, 1967b, p. 23.]

Contra la moral cristiana, Nietzsche no propugnó un ilimitado hedonismo o un informe entusiasmo dionisiaco por los placeres físicos. Definió la moral auténtica o dadora de vida como "superadora de sí mismo", que requería control y sublimación (Kaufmann, 1974). Dada la existencia de poderosos instintos sexuales, Nietzsche trazó una distinción entre la destrucción de la existencia instintiva mediante la castración y el repudio, por una parte, y la redirección y sublimación, por la otra. Mediante la redirección, los instintos podían tender a un desarrollo espiritual y artístico; por contraste, el repudio creaba una sociedad de enclenques morales. La importancia de la crítica de Nietzsche a las posiciones éticas convencionales se encontró en el hincapié hecho por Nietzsche en la armonía de la existencia fisiológica y psicológica de la humanidad. La moral debe así expresar y no reprimir la fisiología. Por esta razón, Nietzsche consideró su investigación filosófica de la moral como una investigación fisiológica de la plenitud de la vida humana (Hollingdale, 1973).

Nietzsche criticó enconadamente la vacuidad de la sociedad burguesa, especialmente como existía en las provincias de Alemania, pero igualmente se opuso a la falsa creencia de que la ciencia positivista podía llenar el vacío moral creado por la muerte de Dios. No podía encontrarse ninguna comodidad moral en los avances científicos, y menos que nada en la doctrina evolutiva del darwinismo. La actitud crítica de Nietzsche hacia el conocimiento científico explica parcialmente la relación problemática entre el análisis freudiano de la vida moral y el que ofrecen las investigaciones fisiológicas críticas de Nietzsche. Ante esto, los conceptos de resentimiento, represión, sublimación e industrialización, básicos para la "revaluación de los valores" de Nietzsche, también fueron fundamentales para el psicoanálisis científico (Anderson, 1980).

Una cuestión básica en el psicoanálisis freudiano fue la tensión entre las implicaciones críticas de sus técnicas terapéuticas y las suposiciones conservadoras de su neurofisiología. Freud siguió comprometido con la neurofisiología como base de todos

los fenómenos psicológicos; la mente y sus desórdenes podían explicarse en términos de un modelo de energía de la actividad mental consciente e inconsciente. Fue esta adhesión a la supremacía de la ciencia natural al establecer las normas adecuadas para una ciencia de la vida mental la que hizo tan inestables sus ideas sobre la relación entre la vida instintiva y la civilización. Como resultado, la metapsicología freudiana abarca a la vez presuposiciones profundamente radicales o conservadoras (Breger, 1981). En las primeras secciones de *Malestar en la cultura*, el argumento de Freud sobre la contradicción entre la felicidad sexual y los requerimientos de estabilidad en la vida civil expresaron una visión convencional y masculina de la sexualidad, la agresión y la racionalidad. Las expresiones de amor, pena, dependencia y afecto eran consideradas como desviaciones de los principios masculinos de razón y autonomía. Sin embargo, en el capítulo VI, en la dicotomía entre Eros y Tánatos, los malestares de la civilización quedaron más claramente asociados a la agresión masculina. El dolor humano fue definitivamente más conectado con la agresión y con los castigos internos que emanan de la conciencia y la culpabilidad. Los descontentos de la sociedad avanzada no eran simplemente producto de principios insatisfechos de placer, sino resultado de la represión sexual y la conciencia punitiva.

La formulación freudiana de la relación entre sociedad y naturaleza, y entre cultura e instintos aportó un importante punto de partida para los escritores de la escuela de Francfort o, más generalmente, de la teoría crítica. Las investigaciones teóricas de pensadores como Erich Fromm, Jürgen Habermas y Herbert Marcuse fueron dirigidas a una reconciliación de marxismo y freudismo (Jay, 1973). Marcuse, por ejemplo, rechazó las implicaciones relativistas de la filosofía de la muerte de Dios, de Nietzsche, al defender el papel transocial de la investigación racional que podía resultar en valioso conocimiento de la vida social. Igualmente criticó el uniforme hincapié hecho por Marx en el trabajo humano como fuente de todos los valores y como atributo distintivo de la organización humana. Para Marcuse, todo trabajo era alienado y, aun en las condiciones socialistas de producción, había de ser considerado como "una carga".

Marcuse también criticó las implicaciones pesimistas de la oposición de Freud entre felicidad y civilización, arguyendo que la represión sexual sólo es necesaria en una situación de

escasez. En una crisis malthusiana, la represión del placer sexual podría ser racional en interés de la supervivencia social, pero en el capitalismo, el difundido goce de la tecnología moderna suprimía la amenaza de la muerte por hambre. Así, las sociedades modernas se caracterizan por una "represión excedente" que defiende la autoridad ante toda inspección crítica y radical. De este modo, el potencial radical de la sexualidad queda restringido, y la exploración sexual confinada a periodos "extras", en que los placeres del instinto pueden ser explotados por la industria del ocio. La consecuencia es que "la libido se concentra en una parte del cuerpo, dejando la mayor parte del resto para su uso como instrumento de trabajo" (Marcuse, 1972, p. 49). Mientras que Freud había afirmado que la felicidad y la existencia civilizada eran incompatibles, Marcuse pensó que esta situación sólo se encontraba en condiciones de escasez. Eros ya no era la fuente de nuestro descontento, sino el principio unificador de la naturaleza y la sociedad (Geoghegan, 1981).

Problemas de la corporalidad humana

En estas observaciones iniciales, se ha tratado la conexión entre represión sexual, ascetismo protestante y producción capitalista como tema vinculador del análisis contemporáneo de la relación sistemática entre personalidad y economía. Hay, obviamente, diferencias importantes entre estas teorías; la teoría social de Marcuse surge en agudo contraste con el profundo pesimismo de Weber y de Freud (Kolakowski, 1978, vol. 3). El elemento común en estas posiciones es, sin embargo, su asociación de las disciplinas ascéticas del cuerpo y las prácticas administrativas de las sociedades industriales. También se unen en una teoría implícita de la secularización, en que las prácticas religiosas del monasterio se transfirieron al taller.

Aunque el estudio del transplante del ascetismo a las prácticas seculares representa una contribución interesante a la sociología de la religión, la conceptualización del cuerpo secular en la sociología como tal es un tanto estrecha. Aunque los sociólogos están familiarizados con el problema hobbesiano del orden, es decir, la base social de la estabilidad y la cohesión en la sociedad, también necesitamos analizar el problema hobbesiano de la corporalidad humana. En este capítulo, nuestro argumento será que la religión es fundamental a todo el problema de la

reproducción y la regulación de los cuerpos humanos en el espacio social. Hay que considerar el papel de la religión en las dimensiones de este problema hobbesiano.

A	B
Volumen (tiempo) Reproducción Relación sexual Población Malthus	Interior Contención Instintos Fisiología Freud
D	**C**
Densidad (espacio) Registro Integración Polis Rousseau	Exterior Representación Intimidad Público Goffman

Las teorías del ascetismo en Weber, Freud y Marcuse fueron dirigidas, en gran parte, hacia el problema de la contención instintiva del individuo dentro de los confines del orden social. Este tipo de teorías afecta lo que podría llamarse un "problema interior del cuerpo", y así, la relación entre fisiología y sociología. En su carácter, esta perspectiva tiende a ser individualista, ocupándose en las satisfacciones psicológicas interiores y los afanes fisiológicos dentro del marco de las presiones sociales en favor de la conformidad. La culpa y la conciencia individuales son tratadas como mecanismos principales por los que la personalidad y la sociedad logran completarse. La cuestión de la interioridad del cuerpo aislado es muy diferente del problema exterior del cuerpo en su medio público. Puede concebirse al cuerpo exterior como el medio por el cual se expresan sentimientos y emociones, pero esas expresiones han de adoptar una forma socialmente aceptable, si no se quiere que perturben el flujo normal de las acciones interpersonales. El problema del cuerpo exterior no es de contención sino de representación normativa.

Además de los problemas de la contención y la representación, es posible conceptualizar dos cuestiones separadas de la pluralidad de los cuerpos en el tiempo y en el espacio. El clásico

debate maltusiano se centró en las tasas de crecimiento de la población en relación con la disponibilidad de alimentos y tierras, y consideró los frenos morales (como el celibato y el matrimonio tardío) como las respuestas sociales más apropiadas al problema de la reproducción. Por cuestión de conveniencia, he enfocado este debate malthusiano en función del volumen de los cuerpos en el tiempo. El segundo puede considerarse como el problema de administrar las poblaciones en el espacio mediante métodos de vigilancia, especialmente registro, censo e individuación.

El problema hobbesiano del orden corporal como administración de los cuerpos humanos puede organizarse, de este modo, en cuatro categorías de subsistemas: contención, representación, registro y reproducción. La religión ha sido fundamental, históricamente, para estas cuatro tareas sociales. En su etimología, "religión" se deriva de *religio* (nexo u obligación), pero también está relacionada con *regulare* (regla) y *ritus* (ceremonias). En este capítulo consideraremos la religión como un sistema de obligación y unión, mediante el cual los seres humanos son controlados y disciplinados. Dentro de este marco, es posible considerar la secularización como la transferencia de la práctica disciplinaria religiosa a los dominios seculares de la polis.

El régimen de alimentación

Las prácticas alimentarias tanto en la espiritualidad ascética como en la mística tienen un largo historial en casi todas las ramas del cristianismo. Ofrecen uno de los medios principales para el control del cuerpo interno, liberando al espíritu de la presencia engorrosa de la carne. El ascetismo alimentario tuvo manifiesta importancia en la tradición de los virtuosos de la Iglesia primitiva y después fue sistematizado en tratados como los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. Los estudios históricos de las disciplinas religiosas a menudo exageran las transiciones de la vida religiosa causadas por la Reforma, sugiriendo que el protestantismo abandonó toda la gama de las técnicas devocionales y espirituales católicas (Black, 1902). En lugar de unas rápidas transiciones de significado y práctica, la historia de la disciplina alimentaria muestra la adopción gradual de una dieta con fines seculares, como salud, eficiencia y buena condición física. El contraste entre la dieta católica y la protes-

tante en este proceso evolutivo fue un tanto insignificante. El enfoque católico y el protestante echaron las bases para apartarse de una renuncia de los cuerpos, en favor de la utilidad de los cuerpos. Por tanto, podemos tratar el régimen alimentario como parte del surgimiento de las disciplinas que convirtieron los cuerpos en organismos productivos. Por ejemplo, en *Disciplina y castigo*, Foucault observó que:

> Estos métodos, que hicieron posible el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que aseguraban la constante sujeción de sus fuerzas y les imponían una ración de docilidad-utilidad, podrían llamarse "disciplinas". Muchos métodos disciplinarios tienen una larga existencia: en monasterios, ejércitos, talleres. Pero en el curso de los siglos XVII y XVIII, las disciplinas se convirtieron en fórmulas generales de dominio... el momento histórico de las disciplinas fue el momento en que nació un arte del cuerpo humano, dirigido no sólo a aumentar sus habilidades, ni a intensificar su sujeción, sino a formar una relación que en el mecanismo mismo lo hace más obediente al volverse más útil, y a la inversa. [Foucault, 1979, pp. 137-138.]

El desarrollo de disciplinas fue, pues, expresión de la relación de conocimiento y poder con los cuerpos en el espacio social. El horario de la alimentación, junto con el desarrollo de la ciencia médica, la psicología, la penología y la ciencia social, puede considerarse como un proceso de racionalización que promovió una nueva productividad de los cuerpos.

Los horarios de alimentación, que alcanzaron gran difusión en los siglos XVII y XVIII, se basaron en la premisa de que los cristianos tenían una responsabilidad religiosa con el cuidado de sus cuerpos. El abuso del cuerpo en forma de glotonería se consideró equivalente al suicidio, ya que abreviaba la normal esperanza de vida. La moda del régimen alimentario surgió así entre los ricos aristócratas que tendían a la obesidad y de la preocupación por una dieta apropiada se expresó una angustia religiosa por los efectos de la intemperancia sobre la esperanza de vida. Lograr una buena vida y salud llegó a considerarse signo de un valor religioso interno; la administración de la dieta adoptó una gran proximidad entre la salvación religiosa y la salud física. Por ejemplo, en la Gran Bretaña, las publicaciones medicorreligiosas de George Cheyne, especialmente *The English Malady* de 1733, ofrecieron los componentes centrales del estilo de vida aristocrático. Cheyne contrastó las ocupaciones tradicionales y rurales de los patricios con el atestado modo de vida

urbano de la *élite* londinense. La enfermedad era más común entre "los ricos, los perezosos, los que llevan una vida de lujo, los inactivos, quienes son remilgados para alimentarse y viven voluptuosamente, los que conocen los manjares más raros, más ricos y los vinos más generosos, que pueden provocar los apetitos, los sentidos y las pasiones de la manera más exquisita y voluptuosa" (Cheyne, 1733, p. 49). Dentro del medio urbano de Londres, la aristocracia estaba siendo destruida por el lujo, la inacción y el exceso de consumo. El remedio propuesto por Cheyne era la administración de la dieta, ejercicio y moderación que, al controlar las pasiones, promovería una larga vida, salud y rectitud moral.

La base teórica del régimen de Cheyne se derivó del modelo mecanicista del cuerpo, según Descartes, y del racionalismo médico de la escuela de Leiden. Descartes y Harvey aportaron el modelo básico del cuerpo como una máquina hidráulica, pero esta tradición yatromatemática se combinó con el concepto religioso de que la administración de los alimentos debía celebrarse al servicio de Dios, y que los hombres tenían un deber de mayordomía respecto a sus cuerpos. Las ideas dietéticas de Cheyne pueden remontarse al *Higiasticón, o curso correcto de conservar la vida y la salud hasta la extrema vejez,* de 1634, de Leonard Lessius (1554-1623) y al *Trattato della vita sobria,* de 1558, de Luigi Cornaro (1475-1566). El *Trattato,* que fue traducido al inglés por George Herbert en 1634, iba dirigido a la nobleza italiana y presentaba una crítica de las "malas costumbres" de la sociedad aristocrática y, más en general, de la sociedad italiana decadente. El malestar social era resultado, "en primer lugar, de halago y exceso de ceremonias; en segundo lugar, del luteranismo, que algunos ridículamente han abrazado; en tercer lugar, de la intemperancia" (Cornaro, 1776, p. 14). Cornaro conceptualizó la disciplina de la dieta dentro de un marco exclusivamente espiritual como protección contra las tentaciones naturales de la carne, considerando la "sobriedad divina" como grata a Dios. La manera en que Cornaro trató las "pasiones violentas" echó las bases para las prácticas religiosas de George Herbert y su comunidad de Little Gidding y para Cheyne y sus clientes aristocráticos.

Aunque Cheyne escribió principalmente para la *élite* londinense de patricios, profesionales y eruditos, su régimen de alimentación acabó por llegar a un público más vasto y popular gracias a las prácticas y la enseñanza de John Wesley y los

metodistas. En su *Primitive Physick or an Easy and Natural Method of Curing Most Diseases,* de 1752, Wesley mostró que conocía y apreciaba el régimen de Cheyne, de leche, legumbres y semillas como cura de la demencia, la obesidad y la melancolía. Wesley había recomendado el "Essay of Health and Long Life", de Cheyne, a su madre en 1724, comentando que "va dirigido principalmente a personas estudiosas y sedentarias" (Telford, 1931, vol. I, p. 11). Wesley también escribió al obispo de Londres sugiriéndole que, aunque abstenerse de vino y carne no era requerimiento doctrinal del cristianismo ortodoxo, claramente, la dieta y la moderación eran compatibles con él. Siguiendo el régimen de Cheyne, Wesley afirmó que había quedado "libre (bendito sea Dios) de todos los desórdenes corporales. Quiera Dios que yo conociese algún método de quedar igualmente libre de todas las 'locuras e indiscreciones'. Pero no espero alcanzar nunca esto hasta que mi espíritu regrese a Dios" (Cragg, 1975, vol. 2, p. 345). Había, por tanto, una afinidad electiva entre la llamada ascética wesleyana en el mundo y el régimen de alimentación de George Cheyne. La dieta ofrecía un método de contener aquellas pasiones que trastornaban la organización racional de la vida y amenazaban la vocación religiosa.

También se puede sugerir una relación entre los requerimientos de la producción estable y una fuerza laboral disciplinada en el capitalismo competitivo y la administración alimentaria de cuerpos racionales. El control del cuerpo interno producía, por decirlo así, una ética alimentaria que era compatible con el espíritu del capitalismo. La disciplina de Cheyne, de cuerpos aristocráticos, fue transferida por vía de la *Primitive Physick,* de Wesley, a los estudios sociales del siglo XIX, específicamente interesados en los abusos de los cuerpos de los trabajadores (alcoholismo, prostitución y condiciones insalubres) en el medio urbano de la sociedad capitalista. Había importantes razones económicas y políticas para mejorar la salud de la clase laborante mediante la regularización de la salubridad, la dieta y la educación.

Este nuevo hincapié en la disciplina del cuerpo por medio del movimiento nacional de la eficiencia en la Gran Bretaña coincidió con una preocupación por la salud de los niños de escuela. Como lo ha dicho Foucault, la capilla, la escuela y la fábrica se convirtieron en centros de prácticas reguladoras por las que las poblaciones urbanas podían verse sometidas a una supervisión

científica. Sin embargo, estas prácticas reguladoras se encontraban basadas en un lenguaje más secular que religioso del cuerpo. También implicaban una nueva metáfora del cuerpo como economía política de la vida reproductiva. La sexta edición del *Handbook for Attendants of the Insane*, de 1913, capta con precisión esta nueva metáfora, arguyendo que el cuerpo humano es "simplemente una cuenta bancaria, un libro mayor, de despilfarro y reparación... [los locos] han sobregirado y siguen sobregirando esta cuenta bancaria" (Clark, 1913, p. 41). El control alimentario de la demencia requería una política monetaria de disciplina y reducciones. Estas cambiantes metáforas del cuerpo, el cálculo de calorías, el surgimiento de la dietética y los nuevos regímenes de los asilos del siglo XIX, pertenecen claramente al análisis foucaultiano como explicación de la relación íntima entre formas de poder y modos de discurso.

Aunque hubo cambios importantes en el cultivo del cuerpo en el periodo victoriano, también hubo importantes continuidades del tradicional discurso religioso de la alimentación. *Christian Character: a book for young ladies* (1862), del reverendo H. Newcomb, fue representativo de un tipo particular de instrucción moral de mediados del siglo XIX. El libro ofrece una completa guía a las señoritas de sociedad que quieran tener personalidad y modales agradables. Newcomb sigue siendo de interés porque claramente conecta la religión con la salud física: "Un estado saludable y vigoroso del cuerpo es importante, en un alto grado de utilidad. Los servicios que Dios pide de nosotros, como trabajadores de su viña, son tales que piden vigor de cuerpo y fuerza de espíritu. Un débil estado de salud, siendo otras cosas iguales, debe ser un obstáculo en la vida divina" (Newcomb, 1862, p. 160). Para alcanzar este "grado de utilidad" recomendaba Newcomb atención a la salud como un deber cristiano, regularidad de hábitos, dos horas diarias de ejercicio al aire libre, preocupación por la cantidad y la calidad de la alimentación y "glorificar a Dios al comer y beber" (Newcomb, 1862, p. 173). En el apéndice bibliográfico de este texto, Newcomb recomendaba, en su "curso de lectura" para señoritas, las obras de Cornaro como guía básica para la salud del cristiano. Aunque la literatura religiosa convencional fuese, pues, parte de la educación de la salud de los hogares cristianos, las normas alimentarias de Cornaro y de Cheyne estaban siendo remplazadas dentro de la comunidad por una nueva economía política del cuerpo.

Mientras que los programas de las dietas en el siglo XVIII se habían expresado en el lenguaje del deber religioso, la dietética del siglo XIX brotó del debate acerca de la administración urbana, la eficiencia y los problemas fiscales de la encarcelación para quienes se desviaban de las normas. En la ciencia, la termodinámica remplazó al antiguo discurso de los humores; la digestión y el equilibrio como ascetismo y trabajo se unieron en la disciplina del taller. El problema de la longevidad del cuerpo aristocrático fue remplazado por la búsqueda de disciplina y eficiencia laborales.

En el siglo XX, los procedimientos tradicionales para controlar el cuerpo interno en forma de pasiones han sido remplazados, en gran parte, por un interés contemporáneo en el cuerpo exterior. El problema hobbesiano de la contención ha cedido ante la cuestión de la representación, es decir, los gestos, formas del ego y símbolos exteriores de categoría y personalidad. La comercialización del cuerpo y la personalidad narcisista han transformado la dieta en una búsqueda, entre otras cosas, de la felicidad sexual y la autopromoción. La cultura del narcisismo (Lasch, 1980) puede tomarse como una clara indicación de este cambio, del régimen de interiores a la representación del ego por medio del cuerpo externo.

Los gestos

En la versión que Foucault da de las disciplinas, el orden moral del asilo, bajo el control de reformadores como Pinel y Tuke, se organizó en torno de un sistema de autoridad paternal y la conciencia interna de los asilados. El orden social externo se basaba, a la postre, en el "tribunal de la conciencia" dentro del individuo, y fue institucionalizado en las prácticas del confesionario (Hepworth y Turner, 1982). En contraste con la racionalidad organizada del espacio penológico, la sociología de los intercambios interpersonales y simbólicos en las sociedades occidentales contemporáneas es sumamente problemática.

Un tema de la sociología moderna es que la secularización del cuerpo exterior puede medirse de acuerdo con una desritualización de los gestos por la que el mundo estable de los honores formalizados ha sido sobreseído por la inestabilidad social, resumida en el concepto de Goffman de la "presentación del ego en la vida cotidiana" (1969). Este proceso puede considerarse

como una transición del honor a la dignidad, es decir, como la transición de una sociedad en que el valor del individuo se localiza en posiciones sociales, como el caballero, a una sociedad en que el valor individual está flotando libremente, en el aspecto social, como "dignidad humana" (Berger, 1973). La *persona,* que se ha desarrollado a partir de la cultura etrusca de las máscaras, originalmente fue externa y separada del yo (Mauss, 1979). La concepción moderna de "la persona" como la unidad de cuerpo, ego y voluntad consciente brotó de la integración del contexto del derecho romano, con sus conceptos de derechos jurídicos personales, y del concepto cristiano de la conciencia moral. El concepto de "la persona" a la postre fue despojado de su medio ritual y legal para aparecer como pura subjetividad. Sin embargo, hubo un extenso terreno de conflicto potencial entre el concepto cristiano de la subjetividad del alma y el clásico hincapié en el honor. En la cultura de las cortes europeas, el valor personal estaba inextricablemente ligado al concepto de "civilización" que enfocaba básicamente la naturaleza de las normas de los gestos corporales dentro del espacio público.

En *The Civilizing Process,* Norbert Elias (1978) identifica el *De civilitate morum puerilium,* de 1530, de Erasmo, como la principal ubicación de la *civilité* en las sociedades europeas. Este tratado de pedagogía analizó toda una variedad de medios sociales en que era importante la "cultura corporal", especialmente en los banquetes, diversiones y fiestas. Erasmo se explayó sobre los problemas de sonarse la nariz, eructar y peerse en público. Por ejemplo, comer con tres dedos en lugar de cinco era la marca del caballero. Aunque el tratado de Erasmo contiene muchos consejos adicionales sobre modales, la *civilité* del siglo XVI gradualmente fue remplazando a las ideas existentes acerca del comportamiento cortesano. Situado en un momento de transición entre el feudalismo y las monarquías absolutas, Erasmo fue representativo de una tradición humanista independiente.

Con la desaparición de la *courtoisie* feudal, hubo un nuevo hincapié en la importancia de la observación social y un mayor interés en las implicaciones del atuendo sobre la categoría social. La observación de sí mismo y de otros en los medios sociales llegó a ser cada vez más importante, si se habían de hacer los gestos debidos en los medios apropiados. La nueva cultura de la cortesía fue observadora y sensible a los despliegues públicos de modales. En el mundo transicional del tratado, hubo una consi-

derable mezcla de grupos sociales y una ansiedad por la presentación personal, cuando los códigos más rígidos del honor feudal se volvieron caducos. Estos códigos de cortesía permitían a desconocidos y a personas de diferentes rangos mezclarse socialmente sin conflictos ni embarazo. La observación y el escrutinio de los hombres en público, no unidos por parentesco ni obligaciones comunales, fueron aspectos de la nueva sensibilidad al decoro externo, cuando la reputación personal llegó a depender del refinamiento de los modales.

De este modo, puede verse la etiqueta como un rasgo del mantenimiento social que crea un espacio social estable a la vez impersonal y convival. En realidad la convivencia entre desconocidos fue posible por la existencia de las reglas de impersonalidad. Esta cortesía entre desconocidos fue precisamente el mundo moral celebrado por Rousseau y también el mundo destruido por la cultura cosmopolita de la ciudad atestada. La familiaridad entre ciudadanos urbanizados resulta en una decadencia de la *civilité* impersonal cuando la gente queda expuesta a las miradas de los demás en una cultura que eleva la intimidad hasta darle un valor fundamental. La crítica rousseauista de la vida urbana aporta el marco inmediato al análisis hecho por Richard Sennett de la secularización del espacio urbano y el desplome del impersonalismo cívico en *The Fall of Public Man* (1974). El enfoque de Sennett al problema de la representación contemporánea se basa en la paradoja de que todo aumento de intimidad entraña una reducción de la sociabilidad. La tradición impersonal de *civilité* combatía las intimidades públicas, en favor de una solidaridad comunal y una sociabilidad entre desconocidos. La sociedad urbana secular ha creado un culto de la intimidad personal que trata de definir la naturaleza del espacio público negando todo valor a las reglas impersonales de la conducta pública. La imposición de intimidad y subjetividad al dominio público resulta en la "caída del hombre público" y el surgimiento de una nueva personalidad en el narcisismo. Como lo observó Durkheim, el desplome del sentido objetivo de un cosmos sagrado común crea un vacío social que la expresividad de las representaciones espontáneas y el individualismo subjetivo trata de llenar. En la crítica sociológica de Sennett, el resultado es "la tiranía de la intimidad".

Este análisis de la crisis de la representación de las culturas modernas urbanas puede verse hasta cierto punto como un replanteamiento de los conceptos de "dirigido hacia otros", y la

"muchedumbre solitaria" (Reisman, 1961). En una sociedad sin un acuerdo común sobre *civilité,* los actores sociales "actúan", y evitan todo embarazo mediante el empleo de una variedad de tácticas interaccionales. Los nuevos rituales de los microcompromisos no tienen espacio en un orden sagrado y en gran parte son ajustes espontáneos y nacientes a las contingencias de toda interacción cotidiana. Así, el orden social de las sociedades contemporáneas es contradictorio. Por una parte, está la insistencia en la intimidad y la espontaneidad subjetiva en la interacción. Por la otra, está el crecimiento del control y el registro burocrático. La intervención del Estado en la sociedad capitalista reciente resulta en una extensión de prácticas disciplinarias mediante el registro detallado de los cuerpos; al mismo tiempo, en las relaciones interpersonales, el tradicional código de *civilité* es constantemente socavado por la búsqueda del individualismo en encuentros expresivos. Para comprender esta contradicción resulta importante contrastar lo que Foucault llama el problema del "cuerpo de los individuos y el cuerpo de las poblaciones" (1980, p. 172), es decir, el freno y la representación de los individuos contra la reproducción y el registro de poblaciones.

Símbolos de paternidad

Dentro de la antropología y la historia de las religiones ha habido una preocupación ya tradicional por la relación entre el patriarcado, la paternidad y el simbolismo religioso (Goody, 1962). En gran medida, las instituciones de intercambio de parentesco, exogamia y tabú al incesto reflejan una tensión permanente entre la importancia de la transmisión estable de la propiedad entre generaciones y la posibilidad permanente de ilegitimidad. Por ejemplo, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento dan prominencia a las cuestiones de paternidad y herencia en las imágenes bíblicas del Árbol de la Sabiduría y el Dios Creador. El hecho de la participación del varón en la biología de la reproducción humana quedó comprometido hasta cierto punto por los peligros de la deslealtad filial, la carga económica de los hijos y la posibilidad de que la paternidad no fuese auténtica (Bakan, 1974). Dado que no era precisa la duración de la gestación, ciertas angustias especiales rodeaban al primogénito y, por tanto, hubo poderosas presiones sociales en favor del infanticidio, obligados por los frenos de la escasez económica. En el simbolismo bíblico,

la circuncisión y el bautismo llegaron a representar opciones frente al infanticidio mediante matanza o ahogamiento. En esta interpretación, el sacrificio eucarístico fue una transferencia de la culpa paterna por la institución del infanticidio.

En toda sociedad organizada en torno al predominio de los varones, la herencia del varón y la primogenitura hay una correspondiente necesidad social de cuestionar la importancia de las mujeres en la reproducción fisiológica de los hombres y una presión ideológica para poner de manifiesto la importancia incomparable del semen varonil en el acto de la generación. Las concepciones médicas de la reproducción de los hombres han desempeñado así un papel vital en las especulaciones teológicas acerca de la sexualidad. Por ejemplo, uno de los textos medievales sobre la generación humana, que ejercieron mayor influencia, fue *De formatione corporis humani in utero*, obra de Gil de Roma, que socavó la teoría galénica de las dos semillas en favor de la creatividad del semen masculino. El útero femenino llegó a ser considerado como el vehículo apropiado dentro del cual la semilla varonil era la única responsable de la creación de hombres. La Iglesia heredó la doctrina aristotélica de la inferioridad femenina y la doctrina paulina de la sexualidad como amenaza a la espiritualidad varonil. Las mujeres, como creación secundaria a partir de la costilla de Adán, fueron consideradas como monstruosa amenaza a la piedad personal y la estabilidad familiar (Maclean, 1980). Aunque, en la medicina teórica, la función de las mujeres en la reproducción fue persistentemente negada, en la práctica la importancia de las mujeres en la reproducción de los hombres como herederos de la propiedad familiar nunca se pudo excluir por completo. Dada la visión medicorreligiosa de la irracionalidad de la sexualidad femenina, la legitimidad de los hijos constituyó una perenne incertidumbre.

Estos puntos de vista anatómicos y teológicos produjeron una poderosa ideología del sexo en que el requerimiento económico de que la fertilidad de las mujeres fuese cuidadosamente controlada se reflejó en la teoría de la historia femenina. Es difícil argüir que la teoría de la histeria fuese simplemente un producto de requerimientos económicos de transmisión de propiedad en el feudalismo y los principios del capitalismo, ya que el concepto de la histeria femenina puede remontarse hasta el papiro egipcio de Kahun, de 1900 a.c. En los tratados médicos egipcios encontramos un análisis de los desórdenes histéricos resultantes del desplazamiento de la vagina. En etapas posteriores, la teoría

de la vagina móvil fue remplazada en la medicina galénica por la idea de que la putrefacción seminal era la causa del comportamiento histérico en las mujeres (Veith, 1965). En los siglos XVII y XVIII, la histeria femenina fue analizada como *melancholia* y "locura inglesa", por Richard Burton y George Cheyne. En el siglo XIX, las investigaciones de Charcot y Freud llevaron el análisis de la histeria hacia el problema de la sexualidad reprimida. Como escuetamente lo comentaron Breuer y Freud en su "comunicación preliminar" de 1893, "las histéricas sufren principalmente por reminiscencias" (Freud y Breuer, 1978, p. 58).

Aunque hubo cambios importantes en la teoría de la histeria, el tratamiento de los histéricos y el concepto básico de que la histeria tenía orígenes sexuales permanecieron constantes durante muchos siglos. La terapéutica de la histeria incluyó unas relaciones sexuales, reales o simuladas; generalmente se observó que la histeria era muy común entre mujeres divorciadas o solteras. El tratamiento casi invariablemente recomendaba un pronto matrimonio y embarazos regulares. Esta continuidad de la práctica, pese a los cambios en la teoría, señala continuidades en las funciones sociales y económicas de las mujeres como reproductoras de hombres y, por consiguiente, de la propiedad. De este modo, las teorías victorianas de la histeria indican una continuidad de las prácticas matrimoniales, del feudalismo al capitalismo, por las cuales los hombres controlaban la sexualidad femenina por medio de doctrinas medicorreligiosas, con objeto de organizar la transmisión de la propiedad de padre a hijo.

Los controles religiosos a la conducta femenina fueron, pues, decisivos para la concentración de la tierra en las posesiones feudales, pero la insistencia ideológica en la legitimidad de la reproducción continuó hasta el periodo del capitalismo temprano. La importancia de los fondos familiares para las nacientes empresas capitalistas, a falta de adecuados préstamos a largo plazo, subrayó la importancia del papel de la primogenitura en la conservación intergeneracional de la riqueza. El fundamento religioso para el control de la reproducción desapareció en el capitalismo tardío, con el crecimiento de la inversión institucional, la reorganización de las finanzas de capital y la separación de la propiedad y control de la propiedad industrial. La verdadera importancia de la separación de la familia en la economía debe buscarse en el declinar del capitalismo familiar privado en las sociedades occidentales a mediados del siglo XX; esta separación se encuentra tras el relajamiento de las leyes de divorcio y

herencia en toda una variedad de causas matrimoniales, desde finales del periodo victoriano. La secularización de la ideología familiar es, por tanto, resultado de los cambios a largo plazo en el modo dominante de producción en las sociedades industriales.

La ideología de la creatividad de los hombres y la castidad e histeria de las mujeres iba dirigida a la clase dominante de propietarios, y tenía poca pertinencia para los campesinos sin tierras o para los obreros asalariados. Se consideró a estos grupos como incapaces de amor, castidad o virtud. Quedaron, como observó Gramsci, dentro del "ámbito de la animalidad". Las actividades reproductivas de los grupos subordinados sólo despertaron la atención de las clases dominantes en la crisis de la transición demográfica que acompañó a la acumulación capitalista en las primeras décadas del siglo XIX. En el noroeste de Europa, el celibato y el matrimonio tardío, impuesto por la ausencia estructural de unidades familiares viables, explica parcialmente la estabilidad de las poblaciones (Andorka, 1978). Cuando estos límites estructurales impuestos a la reproducción de los grupos subordinados empezaron a desmoronarse bajo el efecto de las mejores condiciones del empleo urbano para los jóvenes, se percibió claramente la importancia de los frenos morales a la actividad sexual. Para Malthus, las poblaciones humanas debían optar por el matrimonio tardío y la limitación de la familia, si se quería evitar el hambre y la peste. De este modo, la economía política clásica incorporó buen número de angustias acerca del tiempo y del espacio. La naturaleza había limitado el espacio disponible para las poblaciones humanas, ya que la felicidad sexual, por decirlo así, competía con la tierra. Estos conceptos de las limitaciones naturales expresaban las profundas angustias que yacían tras el pesimismo maltusiano y las dudas benthamianas acerca de la posibilidad de un continuado avance económico (Wolin, 1961).

El problema de la reproducción de los cuerpos en el noroeste de Europa se resolvió, a la postre, no por hambre (salvo en los casos de Irlanda y el norte de Escocia) ni por freno moral y celibato voluntario. La estabilización de la multiplicidad de los cuerpos resultó de una vasta variedad de cambios sociales: la difusión de los inventos contraceptivos, mejoras en la productividad del trabajo y la tierra, un nuevo hincapié en la domesticidad y el cuidado de los niños, los avances de nuevas normas de prosperidad de clase media, y emigración. Con estos cambios sociales, la felicidad sexual se apartó del tradicional concepto cristiano

de que la única justificación de la gratificación sexual del cuerpo era la reproducción. Sin embargo, esta secularización del erotismo no sólo fue cuestión de declinar, sino que incluyó una transferencia de las normas de la práctica religiosa a la arena secular, donde llegaron a ser inseparables de los nuevos objetivos de realización personal. Mientras que los cuerpos monásticos eran preparados, disciplinados y alimentados para producir personas atléticas pero célibes, los cuerpos contemporáneos son disciplinados para alcanzar normas públicas de sexualidad. La reproducción de los cuerpos en el tiempo ha sido remplazada, como cuestión social, por la representación de la sexualidad en encuentros personales.

La "acumulación de hombres"

La reproducción de los cuerpos a lo largo del tiempo formó, así, parte de la angustia metafísica que imbuyó la economía política clásica. Aunque los problemas de los cuerpos en el espacio, especialmente la densidad urbana de población en la Europa del siglo XIX fue fundamental en los principios de la filosofía social, se le ha descuidado como tema vinculador en la obra de Rousseau, Durkheim, Lévi-Strauss y Foucault. Las contribuciones epistemológicas, filosóficas y políticas de estos cuatro escritores han sido analizadas a menudo, y sus reflexiones sobre la "acumulación de hombres", según la frase de Foucault, representan una importante aportación al problema hobbesiano de las poblaciones.

Por ejemplo, en la filosofía de Rousseau, la soledad como valor absoluto fue rasgo importante de su perspectiva de la naturaleza, la educación y la religión. Para Rousseau, las multitudes urbanas socavaban el respeto propio *(amour de soi)*, porque los hombres llegaban a depender demasiado de la opinión de los demás y caían en el amor propio *(amour propre)* (Cassirer, 1954). En el discurso "sobre el origen y el fundamento de la desigualdad de los hombres", Rousseau contrastó al salvaje independiente ("solitario, indolente y siempre acompañado por el peligro") en estado de naturaleza, con el hombre civil en las ciudades populosas. El primero era impulsado por el amor propio y era árbitro de sus propias acciones, pero no necesariamente era un ser de presa ya que también poseía compasión o piedad naturales. La piedad era la "única virtud natural" de la humanidad, pero había disminuido en la transición a la civilización. Paradójicamente, cuantos más hombres vivieran en compañía de otros,

más egoístas se volvían sus acciones y más desprovistas de piedad. El argumento de Rousseau se resumió en la proposición de que "en la proporción en que la especie humana se hace más poderosa, aumentan los cuidados de los hombres" (1973, p. 77).

El conflicto entre la mente solitaria y la ciudad populosa, entre naturaleza y civilización, formó parte de la disputa entre D'Alembert y Rousseau acerca de la naturaleza y el papel del teatro en el Estado moderno. Rousseau contrastó las consecuencias sociales del teatro en París y Ginebra. En la capital francesa, los ciudadanos ya estaban corrompidos y por tanto el teatro formaba parte de la política estatal de divertir a los hombres que no tenían nada mejor que hacer con su libertad. Por contraste, en una pequeña república como Ginebra, donde los ciudadanos aún eran relativamente honrados, el teatro necesariamente debía ejercer un efecto corruptor sobre la moral pública. La gran ciudad está "llena de personas astutas y ociosas sin religión ni principios... En París... todo se juzga por las apariencias porque no hay tiempo para examinar nada" (Rousseau, 1960, pp. 58-59). Como todos los ciudadanos estaban contagiados de egoísmo, la reputación y no el auténtico valor personal se convirtió en norma de juicio para hombres y mujeres. Por ello arguyó Rousseau que el teatro estaba perfectamente adaptado a una sociedad que operaba sobre la base del prestigio de la reputación. El teatro favorecía la introducción del lujo porque había una relación competitiva entre las esposas por establecer su prestigio mediante el adorno de sus cuerpos. En los espacios atestados de la ciudad, la familiaridad engendra el desdén.

Estos temas —la falta de amor a sí mismo y de urbanidad— fueron predominantes en la publicación final de Rousseau, cuyo título mismo fue particularmente revelador: *Los ensueños del paseante solitario*. Estos paseos dieron a Rousseau, en parte, una excusa para sus reflexiones autobiográficas, pero también retornaron constantemente al tema de cómo la presión de la población en el dominio público perturbó la armonía natural entre el espíritu y la naturaleza. De este modo, podemos ver la filosofía social de Rousseau como una investigación de la organización de las poblaciones dentro de un espacio urbano en que las cortesías públicas de Ginebra se desplomaron bajo el peso de acciones egoístas y de reputación. Los números y la presentación de los egos iban unidos dentro de la polis contemporánea (Sennett, 1974, pp. 118-119).

Es bien conocida la relación entre la filosofía social de Rous-

seau, de hombre natural, y la antropología estructural de Lévi-Strauss. Por ejemplo, Jacques Derrida (1976), llama nuestra atención a su interés en el surgimiento de la escritura en la cultura humana como paso decisivo en la transición de la animalidad a la sociedad. El capítulo sobre "Una lección de escritura" en *Tristes Tropiques,* de Lévi-Strauss (1976), representa una interpretación central de la pérdida de inocencia de parte de la comunidad ágrafa. Más directamente, Lévi-Strauss, en *El totemismo* (1969), consideró que Rousseau aportaba los orígenes teóricos de la antropología moderna en la pregunta: ¿cómo pasan los hombres de la naturaleza a la cultura? Rousseau mostró que "cada espíritu humano es un *locus* de experiencia virtual en que lo que pasa por los espíritus de los hombres, por remoto que pueda ser, se puede investigar" (Lévi-Strauss, 1969, p. 176).

Aunque esta transición a partir de la naturaleza es cuestión importante, se debe ver en el marco de la preocupación de Rousseau por el problema de las presiones de la población. Lévi-Strauss interpreta la tesis principal del discurso de Rousseau sobre la desigualdad humana como una investigación de las consecuencias sociales del cambio demográfico. De esta manera, la transición de la animalidad a la sociedad y

> de la naturaleza a la cultura depende de un aumento demográfico, pero éste no produjo un efecto directo, como causa natural. Primero, obligó a los hombres a diversificar sus modos de vida, para existir en medios distintos y también para multiplicar sus relaciones con la naturaleza. Mas para que esta diversificación y multiplicación pudieran conducir a las transformaciones técnicas y sociales, tuvieron que convertirse en objetos y medios del pensamiento humano. [Lévi-Strauss, 1969, p. 173.]

Para que los hombres se conviertan en "objetos" de pensamiento, es necesario tener la escritura que permita el ejercicio del poder y el control por medio de registro, clasificación y censo de los cuerpos en el espacio.

Hay tres principales áreas de contacto teórico entre Rousseau y Lévi-Strauss. Primera, la visión romántica del espíritu solitario. Segunda, la conciencia de que la densidad de población produce un aumento de la división de trabajo y cambios correspondientes en la cultura, particularmente en la escritura y el registro —tema que fue elaborado por Durkheim (1964) en *The Division of Labour in Society.* Tercera, existe la suposición de que el espíritu humano singular reproduce internamente las

formas básicas de mito y simbolismo, de modo que los rasgos centrales de la antropología moderna van dirigidos a la filosofía kantiana.

Estos temas de romanticismo, demografía y conocimiento son claramente expuestos en los autobiográficos *Tristes Tropiques.* Este estudio puede considerarse como una extensa reflexión sobre los efectos de la cultura occidental acerca de la simplicidad primitiva y especialmente cómo reflexión sobre las consecuencias sociales del cambio demográfico y la urbanización sobre la inocencia del aborigen. En sus primeros encuentros con las islas colonizadas de las Indias Occidentales, observa Lévi-Strauss: "Ésta no fue la primera ocasión en que encontré aquellos brotes de estupidez, odio y credulidad que los grupos sociales secretan como pus cuando empieza a escasearles el espacio" (Lévi-Strauss, 1976, p. 33). La quietud y soledad de los bosques profundos de la América del Sur contrastan agudamente con la miseria humana de las atestadas ciudades de Europa y Asia. Las ciudades de la India, en particular, ofrecen la última expresión de "repugnancia, caos, promiscuidad, congestión; ruinas, chozas, lodo, suciedad" (Lévi-Strauss, 1976, p. 169).

La densidad dinámica de las poblaciones en el atestado espacio urbano tiene consecuencias importantes. Para Rousseau, resultó en una pérdida de la piedad natural y el respeto propio. Para Durkheim, el resultado fue la muerte de los antiguos dioses, el declinar de una extensa *conscience collective* y el crecimiento de una solidaridad social basada en leyes restrictivas e intercambios recíprocos. Para Lévi-Strauss, causó la caída del orden natural. Para Foucault, la concentración de poblaciones hizo surgir las ciencias sociales, dirigidas al control de cuerpos dóciles mediante las prácticas seculares de registro y censos burocráticos.

Si la obra epistemológica de Foucault representa unos análisis de conocimiento/poder, sus investigaciones históricas se centran en cuerpo/sociedad. El objeto de estas investigaciones es el surgimiento de prácticas discursivas y no discursivas con las cuales el cuerpo humano es organizado y controlado dentro del espacio social. La organización de cuerpos vagos y desempleados forma parte del tema central de *Locura y civilización* (Foucault, 1967); la supervisión de cuerpos dóciles dentro del palio de Bentham es la cuestión crítica de la segunda mitad de *Disciplina y castigo* (Foucault, 1979); la mirada centralizada de la medicina clínica y la hospitalización de los cuerpos constituye el motivo de *El nacimiento de la clínica* (Foucault, 1973); la sexualidad del

cuerpo es el enfoque de la *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1981). Para Foucault, el marxismo, típicamente, ha pasado por alto la materialidad del cuerpo, y Foucault sugiere que "sería más materialista estudiar primero la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él" (Foucault, 1980, p. 58).

La "acumulación de hombres" en las sociedades europeas fue asociada a la proliferación de regímenes y prácticas de control —horarios, taxonomías, exámenes, preparación militar, *dressage*, observaciones, formas de censo, cálculo y crestomatía. Es el problema de extender el número de cuerpos dentro de un espacio urbano restringido lo que genera el empleo, por Foucault, de numerosas metáforas espaciales: terreno, horizonte, panorama, sitio, dominio, archipiélago y posición, en su análisis de la organización social y conceptual. Podríamos extender esta problemática benthamiana con otra, tomada de Malthus: hay que controlar la expansión geométrica de la población, no simplemente por medio del freno moral sino mediante un cálculo moral de supervisión e inspección. Los discursos y las prácticas del siglo XIX desarrollaron una profunda medicalización del cuerpo: "Un conocimiento 'medico-administrativo' empieza a desarrollarse, concerniente a las sociedades, su salud y enfermedad, sus condiciones de vida, alojamiento y hábitos, que sirve como núcleo básico para la 'economía social' y la sociología del siglo XIX" (Foucault, 1980, p. 176). Por esta razón, Foucault ubica los orígenes de la sociología, no en las obras de Comte y de Montesquieu, sino en las prácticas de la profesión médica. Esta explosión de registros también formó parte del análisis implícito de Foucault de la secularización de la cultura europea, ya que la transferencia de las disciplinas monásticas a la escuela y la fábrica formó parte de la nueva biopolítica del orden social.

Similar línea de argumento domina *La historia de la sexualidad*. Contra la opinión de que la historia de la sexualidad desde los tiempos victorianos hasta el periodo freudiano es una historia de liberación, Foucault arguye que las modalidades de la sexualidad en la sociedad contemporánea son productos de una "explosión discursiva" que tuvo sus orígenes en la literatura confesional del siglo XVII. Del sacramento de la penitencia y del discurso de la carne en la *summa* confesional católica, ha surgido un discurso científico de la sexualidad en la biología, la fisiología, la psiquiatría y la demografía. Estos discursos fueron productivos, no represivos, al crear nuevos tipos de comportamiento sexual y nuevas categorías de desviación sexual. Este discurso científico de la

carne está organizado a lo largo de dos ejes: el deseo individual y la dinámica de la población. La cuestión de la vigilancia sexual se desarrolló, primero, en la clase dominante, pero rápidamente se extendió a las capacidades reproductivas de grupos subordinados. En el desarrollo de la sexualidad

> una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo; al menos, esto fue lo que ocurrió para la burguesía durante el siglo XVIII. Convirtió la sangre azul de los nobles en un organismo sano y una sexualidad saludable... Fueron necesarios los conflictos (en particular, conflictos por el espacio urbano: cohabitación, proximidad, contaminación, epidemias como el brote de cólera de 1832, o la prostitución y las enfermedades venéreas) para que al proletariado se le reconocieran un cuerpo y una sexualidad. [Foucault, 1981, p. 126.]

Habiendo adquirido sexualidad, la irracionalidad del cuerpo proletario hubo de ser supervisada mediante un régimen de estricta taxonomía y clasificación de modo que las pasiones pudieran ser redirigidas hacia funciones productivas. El erotismo de la danza de la muerte y la violación de la vida, de periodos anteriores, ahora fue "cuidadosamente suplantado por la administración de los cuerpos y la administración calculada de la vida" (Foucault, 1981, p. 140). En esta organización de los cuerpos, podría afirmarse que la secularización equivale a la clasificación o, en el lenguaje de Weber, que un aspecto de la secularización es que todas las áreas de la vida quedan cada vez más sometidas al control burocrático y la medición científica.

Las consecuencias de esta acumulación de cuerpos pueden descubrirse en una extendida especialización mental y arquitectural en la sociedad. La necesidad de organizar la sexualidad promovió una masiva división intelectual del trabajo en las ciencias sociales y médicas, mientras también estimulaba una reconstrucción del espacio arquitectónico dentro del hospital, el asilo, la escuela y la fábrica. Estas disciplinas del cuerpo eran una "anatomopolítica del cuerpo humano" y una "biopolítica de la población" (Foucault, 1981, p. 139). Por lo tanto, la coherencia de las sociedades modernas no se logra por medio de un patio religioso compartido, de valores generales, sino mediante una densa red de microdisciplinas que aseguran y controlan la producción y reproducción de cuerpos. El control disciplinario y regulador de las poblaciones opera por medio de clasificaciones, tipologías y categorías, que se encuentran empotradas en prácticas panópticas e instituciones

burocráticas. La supervisión de las poblaciones dentro de este detallado espacio urbano se logra mediante tarjetas de identidad, licencias, códigos de impuestos, detalles biográficos de edad, lugar de nacimiento y sexo, número de seguro, pasaportes, números de placa y credenciales públicas.

Aunque a menudo se dice que las sociedades seculares modernas se caracterizan por ideologías individualistas, más apropiado sería decir que, paradójicamente, combinan una supervisión burocrática de las poblaciones y una individuación de los cuerpos. La individuación social es el proceso por el que los cuerpos adquieren una ubicación precisa dentro de una sociedad mediante la asignación de marcas definitivas. Sobre la base de esta individuación, es posible la interpelación de los sujetos por ideología (Hirst y Woolley, 1982, p. 135). Tales procesos de individuación por medios burocráticos deben diferenciarse minuciosamente del individualismo, como doctrina crítica de los derechos individuales, y de la individualidad, como teoría de la creatividad humana (Weintraub, 1978). La integración de las sociedades contemporáneas es el efecto, no de la religión civil ni del consenso del valor, sino de la aburrida compulsión del registro y el freno económico.

Resumen

En este capítulo, un examen del cuerpo en sociedad ha ofrecido una nueva perspectiva sobre el tema tradicional de que una de las funciones de la religión es el logro del control social. Las cuestiones convencionales de integración social y control social pueden tratarse por referencia a cuatro dimensiones de la corporalidad humana: el cuerpo de los individuos (interior o exterior), el cuerpo de las poblaciones (tiempo y espacio). Por extensión, los sistemas sociales se enfocan a la solución de cuatro "problemas de sistemas": reproducción, moderación, representación y registro.

En el proceso de secularización, varias formas de moderación moral, disciplinas internas de ascetismo, rituales externos de control público y códigos públicos de representación son transformados y transferidos en prácticas seculares de control alimentario, narcisismo e intimidad. Con estos cambios en la intimidad interpersonal, hubo una correspondiente elaboración del aparato de control social. Un panopticismo regulador surgió como nuevo principio de organización de la sociedad de masas. La intimidad

de la esfera privada va aunada a una regulación detallada del espacio público.

Más allá de estos desarrollos, hubo un largo proceso histórico en que la sexualidad y la familia quedaron separadas de las formas básicas de acumulación económica y propiedad. Para comprender estos cambios estructurales, es importante examinar con mayor detalle la relación entre religión y propiedad en la transición del feudalismo al capitalismo, y el desarrollo del individualismo, a partir de los conceptos religiosos del individuo, a los conceptos legales de la identidad corporativa.

VI. EL FEUDALISMO Y LA RELIGIÓN

La secularización

Las teorías decimonónicas de la industrialización también fueron teorías de secularización. Se pensó que la transición de las sociedades rurales a las urbanas había quebrantado el dominio de la Iglesia sobre la sociedad y el control de las ideas religiosas sobre las mentes de los hombres y lo que es de mayor importancia, sobre las mujeres. Se consideró que el desarrollo de las sociedades europeas estaba dividido cronológicamente en edades de fe y edades de secularidad. Esta división cultural coincidió con aquella profunda fisura en la estructura de la sociedad occidental, a saber, la transición del feudalismo al capitalismo. Para Saint-Simon, el "sistema teológico-feudal" estaba siendo remplazado por un nuevo orden basado en las clases industriales y la ciencia positiva. En el sistema industrial-científico, el gobierno de los hombres se transformaría en la administración de las cosas (Taylor, 1975). En la filosofía positivista de Auguste Comte, la sociedad medieval, caracterizada por el predominio de la Iglesia católica y el militarismo, estaba siendo rápidamente socavada por un nuevo sistema en que científicos e industriales adquirirían predominantes funciones sociales (Aron, 1968, vol. I). Al llegar la época de Herbert Spencer, el contraste militar/industrial se había convertido en un "lugar común sobre el que se hacían ricos bordados" (Peel, 1971, p. 193) entre los liberales disidentes. De este modo, el concepto de que la sociedad secular iba necesariamente unida al desarrollo industrial formó parte de una preocupación más vasta por el progreso social (Sklair, 1970).

En realidad, podemos distinguir una opinión minoritaria y una mayoritaria sobre la evolución social y el progreso en la filosofía y la ciencia social del siglo xix. En la visión mayoritaria, el desplome del antiguo sistema militar/teológico crea una crisis general en la organización social y la conciencia humana. Sin embargo, en circunstancias políticas apropiadas, una sociedad industrial/secular crea mayor beneficencia social, mejorando la base productiva de la sociedad, y crea mayor libertad social para el individuo. Según la opinión minoritaria, los beneficios resul-

tantes de la industrialización no sólo son precarios, sino también costosos. La industrialización urbana había destruido un mundo estable de comunidades rurales, en que los hombres se hallaban seguros en una realidad social, natural y espiritual unificada. La división social y geográfica del trabajo había dislocado radicalmente la unidad, y la aparente autonomía de los individuos ante los tradicionales anclajes institucionales no necesariamente resultó en una mayor certidumbre existencial y felicidad. Esta visión nostálgica contrastó lo artificial de las relaciones sociales modernas con las estructuras "orgánicas" naturales de la sociedad tradicional, contraste hecho célebre por Ferdinand Tonnies en su estudio de la comunidad y la sociedad *(Gemeinschaft* y *Gesellschaft)* (Freund, 1979).

Más generalmente, se estableció una distinción en la filosofía alemana entre *Zivilisation* (los modales externos y superficiales de una sociedad industrial) y *Kultur* (la cultura auténtica e interna de las personas). La visión minoritaria de la repercusión del desarrollo industrial en Alemania adoptó una perspectiva profundamente pesimista de las consecuencias del industrialismo secular. La tradicional cultura cristiana de Europa había muerto, pero, en ausencia de una cultura auténtica, el hombre sin raíces se encontraba enajenado y extrañado. La oposición filosófica al optimismo darwiniano y la confianza nacional encontró violenta expresión en el análisis nietzscheano de la muerte de Dios y el nihilismo como consecuencia no sólo de la industrialización, sino de la historia occidental. Este *Kulturpessimismus* temático subrayó la crítica hecha por Weber a la burocratización tanto en el capitalismo como en el socialismo (Merquior, 1980) y se reflejó en el análisis hecho por Heidegger de la pérdida de una existencia auténtica en la transición a una sociedad basada en la competencia y el crédito.

La cuestión de la secularización divide así la sociología en dos bandos: uno que trata la secularización como una pérdida de fe y autenticidad; y otro que considera la secularización como un aumento de la libertad y la autonomía personales. El idioma utilizado para describir estos cambios en la cultura y la sociedad occidentales a menudo resulta revelador de estas suposiciones metateóricas. Por ejemplo, MacIntyre, en *Secularization and Moral Change* (1967b, p. 12), se refiere a la "destrucción de las formas más antiguas de la comunidad" por la rápida urbanización. Con la transformación del campo por la industrialización, la clase obrera fue "arrancada de una forma de comunidad en

que se podía afirmar, en forma inteligente y creíble, que las normas que gobiernan la vida social tenían un significado universal y cósmico, y habían sido dadas por Dios" (MacIntyre, 1967b, p. 15). La pérdida de la comunidad entraña la pérdida de coherencia moral; es esta "destrucción" de la comunidad moral la que desencadena la decadencia de la religión, ya que, para MacIntyre, la religión siempre es una expresión de la unidad moral de una sociedad.

Los sistemas morales modernos carecen de la universalidad y significación de que disfrutó el pensamiento presecular arraigado en la integración moral de la sociedad. El resultado es que ya no es posible plantear, en la sociedad moderna, preguntas fácticas acerca de la naturaleza de Dios y de la moral, porque ha desaparecido el universo en que estas preguntas tenían sentido. El ateísmo deja de ser una opción, porque el teísmo no tiene contenido específico. En este marco, el cristianismo se convierte en mitología, en adhesión a lo que es opcional y personal (MacIntyre y Ricoeur, 1969).

La pérdida de la comunidad significa que es difícil descubrir cualquier existencia moral coherente. Esto se aplica por igual al cristianismo y al marxismo. Según MacIntyre, las limitaciones sociológicas de las creencias cristianas también afectan al marxismo, ya que los valores seculares que Engels había previsto no han surgido; al menos, todavía no. Podemos observar que la validez de la versión de MacIntyre de la secularización depende de la verdad de dos proposiciones. La primera es que la sociedad premoderna, específicamente la sociedad preindustrial, poseyó una unidad moral que se expresó mediante una cosmología y una teología comunes. En segundo lugar, esta cosmovisión común significó que habría acuerdo general sobre la naturaleza y el propósito de esta vida, acuerdo que autorizaba y hacía obligatorio el compromiso moral. En suma, el argumento de MacIntyre ha de reducir, aunque no negar, la función de las divisiones sociales en las sociedades preindustriales para poner de relieve el concepto de una comunidad moral. En este capítulo trataremos básicamente de mostrar que no es posible sustanciar estas dos afirmaciones fácticas.

Marx y Engels hablan del cambio social

En general, Marx y Engels no tuvieron esta visión pesimista y nostálgica del cambio social. Tuvieron más en común con Comte

y con Saint-Simon que con Nietzsche y Weber. El optimismo arreligioso de Marx acerca del cambio industrial, desde luego, ha sido frecuentemente negado. Aunque se ha dicho que existe una "identidad consciente y básica entre el cristianismo auténtico y el movimiento de Marx" (Miranda, 1980, p. 229), es difícil negar que Marx consideró la industrialización secular como necesaria y progresista. Marx tuvo perfecta conciencia de los efectos devastadores de la vida de la fábrica sobre la clase obrera y globalmente de las consecuencias crueles del colonialismo, pero no tuvo nada del sentimiento nostálgico por las culturas rurales y religiosas que es característico del antiindustrialismo implícito del marxismo de Georg Lukács (Stedman-Jones, 1971). La sociología de Marx se caracteriza por una marcada hostilidad a la sociedad campesina, a la cultura rural y a las sociedades estacionarias de Asia (Turner, 1974b). Para Marx, la fe cristiana obstaculizó el desarrollo de una auténtica conciencia proletaria; la "crítica de la religión es la premisa de toda crítica" (Marx y Engels, 1955b, p. 41), pero la oposición a la religión debe ser más que una simple oposición teórica. Marx supuso que tomar en serio la religión distraía la atención de las cuestiones básicas de la lucha política y económica.

Como el ser social determina la conciencia, la lucha del proletariado ocurre a un nivel material, no cognoscitivo. La propia oposición de Marx a la religión se intensificó en el marxismo posterior, como lo muestran inequívocamente las opiniones de Lenin sobre la religión:

> La religión es una de las formas de opresión espiritual que por doquier caen pesadamente sobre las masas del pueblo, ya sobrecargado por su perpetuo trabajo para otros, por su carencia y aislamiento... A quienes pasan toda su vida en el trabajo y la escasez, la religión les enseña a ser sumisos y pacientes mientras estén aquí en la Tierra, y confortarse con la esperanza de una recompensa celestial. [Lenin, 1965, p. 7.]

No es fácil sostener argumentos de que Marx o el marxismo no son fundamentalmente ateos.

Lo que Marx y Engels compartieron con Saint-Simon fue la suposición de que la transición del feudalismo al capitalismo incluía un rompimiento radical en la historia del cristianismo. Aunque Marx y Engels sugirieron ocasionalmente que el protestantismo era la forma del cristianismo más apropiada a la bur-

guesía, su posición general fue que el desarrollo capitalista había quebrantado el dominio de la religión sobre la sociedad. La industrialización capitalista producía inevitablemente la secularización; sin embargo, según la versión marxista del cambio religioso, no sólo se trata de que los cambios de la base económica de la sociedad produzcan cambios directos en la superestructura social. Recientes interpretaciones de la metáfora base/superestructura han prestado mucha atención a un pasaje decisivo de *El capital,* en que Marx analiza la conexión entre el catolicismo y el feudalismo. Marx distinguió entre modos de producción, en función del dominio de la política, la economía y la religión en la vida social:

> que el régimen de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual... era indudablemente exacto respecto al mundo moderno, en que predominan los intereses materiales, pero no podía ser aplicado a la Edad Media, en que reinaba el catolicismo, ni a Atenas y Roma, donde imperaba la política. En primer lugar, resulta peregrino que haya todavía quien piense que todos esos tópicos vulgarísimos que corren por ahí acerca de la Edad Media y el mundo antiguo son ignorados por todos. Es indudable que ni la Edad Media pudo vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. Lejos de ello está precisamente el modo como una y otra se ganaban la vida. [Marx, 1974, vol. I, p. 85.]

Según el materialismo histórico de Marx, es obvio que en cada época la gente ha de reproducir sus condiciones económicas de existencia para sobrevivir. En una carta a Kugelmann en 1868, Marx dijo que cada chico de escuela sabe que una sociedad que no reproduce las condiciones de producción en que se originó no podía durar más de un año (Marx y Engels, 1955b, p. 209). Cada sociedad, además de producir, debe reproducir sus relaciones y fuerzas de producción. Estos fundamentales requerimientos económicos determinan el carácter general de la sociedad: su política, ideología, instituciones y cultura. ¿Por qué, entonces, observa Marx que la religión en el feudalismo y la política en la civilización clásica "reinaban supremas"?

Al tratar de resolver los problemas tradicionales de la metáfora base/superestructura en que la economía determina "en última instancia" y la superestructura tiene "autonomía relativa", escritores como Louis Althusser y Nicos Poulantzas han tratado de separar los conceptos de "dominación" y "determinación". Así, una totalidad social está compuesta por buen número de diferen-

tes estructuras o "instancias", pero todas éstas son determinadas por la economía. La base económica determina qué elemento de la superestructura predominará en una formación social. De hecho, estos elementos superestructurales pueden ser "condiciones de existencia" de producción económica. La relación entre la base y la superestructura no sólo es de interacción o de "afinidad electiva". Por ejemplo, en el capitalismo, la superestructura legal (particularmente las leyes de propiedad y contrato) es requerimiento necesario de la actividad económica. Aunque la ideología tiene funciones diferentes en cada modo de producción, en general la ideología es una dimensión necesaria de cualquier sociedad, si se quiere que "el pueblo sea formado, transformado y equipado para responder a sus condiciones de existencia" (Althusser, 1969, p. 235).

Como hemos visto, las sociedades deben producir y reproducir. La reproducción de las fuerzas de producción no sólo incluye maquinaria y equipo, sino también fuerza de trabajo. La reproducción de la fuerza de trabajo incluye el aportar alimento y abrigo, pero, crucialmente, incluye el desarrollo de capacidad y de "sometimiento de los trabajadores a la ideología reinante" (Althusser, 1977, p. 127). De este modo, la reproducción de las condiciones de producción requiere la intervención de la superestructura de ley, política e ideología.

El aparato por el cual se impone este requerimiento puede dividirse en el "aparato represivo del Estado" (RSA) y el "aparato ideológico del Estado" (ISA). El primero es, de hecho, el Estado mismo, compuesto por la policía, el ejército, las cárceles y el servicio civil. Hay una multiplicidad de ISAS: instituciones educativas, la Iglesia, la prensa, asociaciones artísticas y la familia. Se pueden distinguir las formaciones sociales por el predominio de estos elementos y por su combinación de sistemas represivos e ideológicos En las sociedades precapitalistas, la Iglesia era el ISA dominante y ofrecía toda una variedad de servicios educativos ideológicos y culturales, que fomentaban el sometimieno a los acuerdos sociales existentes. El crecimiento del capitalismo diferencia estas funciones entre toda una variedad de instituciones, pero, según Althusser, es la pareja escuela/familia la que hoy es crítica para la reproducción de la mano de obra. Podemos expresar ahora la versión dada por Althusser a la distinción dominante/determinante, de esta manera:

Formación social	*Estructura en dominio*	*Estructura del Estado*
Antigua	Política	RSA/ISA indiferenciados
Feudal	Religión	Iglesia/familia
Capitalista	Economía	Escuela/familia

Con objeto de dar cierto contenido empírico al abstracto planteamiento dado por Althusser al problema de la base/superestructura, podemos considerar una versión del predominio de la religión en la sociedad feudal, hecha por Nicos Poulantzas en *Political Power and Social Classes* (1973). Según Poulantzas, en el capitalismo la economía es a la vez dominante y determinante, porque la situación económica de las fuerzas laborales desposeídas le obligan a rendir su energía laboral; no se necesita ningún "factor extraeconómico" para lograr este control económico del capital sobre el trabajo. La habilidad del trabajador debe desarrollarse por el aparato ideológico de varias instituciones educativas, pero la subordinación económica de la mano de obra se logra mediante la separación del trabajador y los medios de producción; sin embargo, en el feudalismo el campesino tenía cierta independencia económica ante el señor feudal, aunque fuese una independencia precaria e incierta. Los campesinos no tenían la inmunidad feudal, y sus pretensiones a la tierra no estaban garantizadas en la ley; sin embargo, sí tenían cierta posesión de la tierra y la mano de obra. Además, había derechos consuetudinarios al pastoreo, las tierras comunales, el recoger leña y producir dentro de la comuna de la aldea. Así, los campesinos eran hasta cierto punto autosuficientes porque tenían cierta medida de control sobre los medios de producción de su propia subsistencia. En el feudalismo, el campesino no estuvo enteramente separado de los medios de producción, y hubo que lograr la subordinación del campesinado por "factores extraeconómicos", es decir, por un control ideológico y político.

Esta especificación del análisis de Althusser todavía es conceptualmente imprecisa. Hay toda una variedad de modos en que se podría interpretar el concepto de ideología como una "estructura de dominio". El dominio de la religión en la Europa feudal podía exigir que a los campesinos se les adoctrinara con creencias religiosas, cuyos efectos consistirían en hacer que los campesinos fueron dóciles y sumisos. O bien, puede ser que las

instituciones religiosas fuesen funcionalmente necesarias para la continuidad de las disposiciones feudales. En la primera interpretación, se está implicando una manipulación consciente de la religión por la clase dominante para lograr la subordinación de los campesinos. En la segunda, sería posible plantear el argumento de Poulantzas en función de las consecuencias no intencionales de acciones que tienen efectos funcionales sobre un sistema social. Una tercera posibilidad sería que la ideología en el feudalismo era básica para obtener títulos legales de la tierra por parte de la clase terrateniente dominante.

Estas tres posibles interpretaciones indican una división básica en las versiones marxistas de la ideología que son parte de la teoría de clases o de la teoría del modo (Abercrombie *et al.*, 1980). O bien podemos analizar la religión como parte de la dinámica de conflictos de clases, en que una clase manipula las creencias religiosas para lograr la subordinación de los obreros, o podemos tratar de conceptualizar la religión más abstractamente como condición general de la reproducción del modo de existencia material. Poulantzas y Althusser han intentado analizar la naturaleza de varios modos de producción sin reducir la ideología a placas numeradas puestas en el dorso de clases sociales y sin tratar la ideología simplemente como creencias sostenidas por individuos. Para Althusser, el "individuo" es el portador de ciertas funciones socioeconómicas cuyo lugar en la sociedad está determinado por la ideología. Por tanto, sería incongruente con su posición interpretar el "dominio" de la ideología en términos subjetivos, como el dominio de ciertas creencias en la conciencia de los individuos.

Podemos considerar esta distinción entre el dominio de ciertas estructuras en la sociedad y el dominio de las creencias en las conciencias individuales, enfocando un análisis del feudalismo, en la obra de Barry Hindess y Paul Hirst (1975). Ellos rechazan, claramente, la explicación de que el concepto de "dominio" en la versión dada por Althusser a la metáfora de base/superestructura se refiere a la subordinación ideológica del pueblo. Afirman que el concepto del dominio estructural en el materialismo histórico no puede interpretarse como dominio político de una persona sobre otra; tal interpretación sería un paso atrás de un análisis de la estructura de las relaciones sociales a una investigación de la interacción subjetiva entre personas. Las estructuras ideológicas/políticas del feudalismo son requerimientos de explotación, no de incorporación subjetiva de los campesinos: "la separación del productor y los medios de producción, la condición de las

relaciones explotadoras de la producción, depende de condiciones políticas/ideológicas de existencia. La economía feudal supone la intervención de otra instancia para hacer posibles las condiciones de explotación feudal" (Hindess y Hirst, 1975, p. 232).

En el feudalismo, aunque los terratenientes tenían títulos legales de la tierra, los campesinos tenían cierto grado de posesión efectiva; sin embargo, los campesinos eran controlados por los terratenientes porque los señores determinaban el tamaño de las parcelas ocupadas por los campesinos, regulaban las condiciones de re-tenencia y controlaban ciertos medios de producción, en particular el desagüe y los talleres. Las luchas de clase del feudalismo se entablaron sobre estas condiciones; fueron, fundamentalmente, conflictos sobre renta, tenencia, acceso a la tierra y a otros medios de producción. Como los señores feudales no tenían un completo control económico sobre los campesinos, los factores ideológicos políticos desempeñaron un papel dominante en la subordinación de la clase campesina.

Como explicación del papel dominante de la ideología en la política del feudalismo, estas teorías estructuralistas en el marxismo moderno no son completamente satisfactorias. Hay dos cuestiones (una mayor y una menor) que podremos considerar en relación con el debate sobre el lugar central de la religión en condiciones feudales. La primera es que lo específico de la dimensión religiosa en la estructura ideológica tiende a desaparecer en la unión de ideología y política en el concepto del factor "extraeconómico". Al tratar de situar la "instancia política-ideológica", dentro de las sociedades feudales, Hindess y Hirst no sugieren por qué el catolicismo en particular ofreció condiciones de existencia para la explotación económica. ¿Tendría los mismos efectos cualquier forma de cristianismo? Al tratar la religión como parte del sistema de ISA, es una misma fuerza política la que desempeña el papel principal dentro de los "factores extraeconómicos" que eran necesarios para la reproducción social. El concepto tradicional de la superestructura queda, en la práctica, especificado como "condiciones políticas".

En segundo lugar, al tratar de ofrecer un análisis científico de la ideología como conjunto de "prácticas materiales" que tienen consecuencias definidas sobre la estructura social, el marxismo ha tratado de borrar el concepto de que las ideologías consisten en falsas creencias en las conciencias de los actores sociales. Más específicamente, el marxismo althusseriano trata al sujeto humano simplemente como portador o apoyo de las disposiciones

estructurales (Larrain, 1982). Sin embargo, esa borradura es demasiado drástica. Aún es importante en la sociología marxista preguntar si estos "soportes" en realidad internalizan las creencias dominantes y se apropian la cultura dominante como subjetivamente legítima. Puede resultar empíricamente que, adopten o no los sujetos humanos las creencias dominantes, su ubicación social está tan íntimamente determinada por las circunstancias políticas y económicas que tengan poco poder de elegir con respecto a distintas formas de conducta. La obediencia hace más fácil el predominio, pero una clase que tiene un monopolio virtual de la fuerza, tanto económica como política, puede sobrevivir a una considerable disidencia cultural y apatía política. Es claro por las afirmaciones del propio Marx acerca del predominio del catolicismo en la Edad Media, que el dominio de la ideología incluía el dominio de ciertas creencias en la actividad social. Sería extraño, por decir poco, que los marxistas afirmaran que el dominio de la religión en el feudalismo podría establecerse independientemente de que alguien creyera o no en los valores religiosos. El materialismo histórico no excluye preguntar si en el feudalismo las creencias y prácticas religiosas influyeron directamente sobre la conducta o indirectamente limitaron la conducta. Cuando Marx y Engels afirmaron que "las ideas de la clase gobernante son en toda época las ideas gobernantes" (1965, p. 61), hemos de suponer que estaban pensando que las funciones de las ideologías dominantes presuponen la presencia de ciertas creencias. Cuando Lenin dijo que "el proletariado de hoy toma el lado del socialismo, que alista la ciencia en la batalla contra la niebla de la religión, y libera a los trabajadores de su creencia en una vida después de la muerte, uniéndolos para luchar en el presente por una vida mejor" (1965, p. 8), hemos de suponer que estaba pensando que la creencia en la vida después de la muerte en realidad inhibía el desarrollo de la política proletaria. Preguntas tan ingenuas como "¿creyeron eso?" no son, por tanto, una deformación del marxismo clásico.

El debate acerca de las consecuencias secularizantes del capitalismo llega a depender fundamentalmente de la existencia, en el feudalismo, de una "comunidad moral" dentro de la cual se podían tomar en serio las creencias religiosas. Para mostrar que el catolicismo fue una ideología dominante en la Europa feudal, hemos de mostrar que tanto el señor feudal como el campesino habían abrazado las creencias religiosas, efecto de lo cual fue coadyuvar a la reproducción de las relaciones de explo-

tación. Utilizamos aquí deliberadamente la expresión "coadyuvar", porque una parte de mi argumento consiste en demostrar que la relación entre economía e ideología nunca puede establecerse estrechamente; los efectos de las creencias religiosas en el feudalismo fueron empíricamente confusos, contradictorios y diversos. Además, los compromisos religiosos tuvieron consecuencias muy diferentes para las diversas clases sociales, una importancia distinta para cada una de ellas.

Dentro de la actual sociología de la religión existe una clara división entre los sociólogos que afirman que la Europa feudal fue dominada por una cosmovisión religiosa y quienes afirman que la Europa feudal no fue una "edad de la fe" (Goodridge, 1975). Los primeros tratan la historia de la religión bajo el capitalismo como una historia de desgaste en que, bajo una posición de dominio social, la Iglesia va desgastándose bajo el efecto de la urbanización, la diferenciación social y la modernización. Por conveniencia, llamaremos a esto la teoría del desgaste. La segunda posición sostiene que, como el cristianismo nunca logró incorporar a un campesinado incorregible, extendiendo su control cultural más allá de los límites de las principales ciudades europeas, no podemos aceptar argumentos acerca de la secularización de Europa; la secularización como declinar religioso debe presuponer un anterior dominio de la Iglesia y, por tanto, es históricamente utópica (Martin, 1969). Por conveniencia, llamaremos a esto la teoría atrabiliaria.

Para los desgastacionistas, la secularización implica la erosión de las instituciones y creencias religiosas de la vida pública, relegando al cristianismo al margen social y a la experiencia privada y personal. Con el desarrollo del capitalismo industrial, funciones sociales antes desempeñadas por la Iglesia son diferenciadas y adoptadas por instituciones seculares, operando sobre la base del conocimiento empírico y orientadas hacia metas seculares. Para los teóricos atrabiliarios, en la Europa medieval la gran masa de la población fue excluida de la cultura civilizadora de la Iglesia y exiliada a regiones culturales dominadas por la magia, la superstición y el error. La modernización de la sociedad no significa que la masa adquiere la cultura de la *élite,* porque su vida está hoy organizada en torno de los placeres superficiales de la cultura popular. Llamar atrabiliaria a esta interpretación es indicar su orientación pesimista; la religión auténtica, como la cultura auténtica, es incapaz de una diseminación extensa y exige cuidadoso cultivo y protec-

ción. Así como la auténtica cultura ortodoxa de la Iglesia, como el principal agente de la civilización occidental contra los bárbaros, nunca fue socialmente dominante, así la articulada cultura racional de la sociedad contemporánea constituye un interés minoritario. Bajo la tenue capa de la ilustración moderna existe un mundo subcultural de herejía, superstición, magia y vulgaridad.

La teoría del desgaste

En la Gran Bretaña, la mejor defensa de la teoría del desgaste fue presentada por Bryan Wilson. En una de las primeras definiciones de la secularización, Wilson (1966, p. xiv) afirmó que esto "significa un proceso por el cual el pensamiento, las prácticas e instituciones religiosas pierden su significado social". El proceso de secularización debe medirse por el declinar de los miembros de la Iglesia, la pérdida del prestigio eclesiástico, la desaparición del control religioso sobre la educación y el avance del conocimiento secular en el dominio público y privado. En definiciones posteriores de la secularización, la idea básica de que la secularización incluye una pérdida de significado social para las instituciones religiosas no ha cambiado, pero sí se han amplificado las dimensiones del proceso.

> La secularización se relaciona con la disminución del significado social de la religión. Su aplicación cubre cosas como el secuestro de los poderes políticos de la propiedad e instalaciones de agencias religiosas; el cambio del control religioso al secular de varias de las anteriores actividades y funciones de la religión; el declinar en la proporción de su tiempo, energías y recursos que los hombres dedican a preocupaciones superempíricas; el declinar de las instituciones religiosas; el suplantamiento, en cuestiones de conducta, de los preceptos religiosos por demandas que están en armonía con criterios estrictamente técnicos. [Wilson, 1982, p. 149.]

La secularización, de hecho, no sólo es un proceso dentro de la sociedad sino un cambio de la sociedad, a saber, una transición de la rural y estable *communitas* a una sociedad urbana y técnica.

Esta idea de la secularización está expuesta a buen número de críticas. Por ejemplo, puede objetarse que la prevalencia de los cultos, particularmente entre los jóvenes, es prueba de que la sociedad moderna no está dominada por la racionalidad téc-

nica y que la necesidad de un propósito religioso en la vida es rasgo permanente de la existencia humana, independiente de los grandes cambios en la organización socioeconómica de la sociedad. En opinión de Wilson, tales movimientos de culto entre los jóvenes son periféricos, efímeros e individualistas; no intentan, como las sectas tradicionales, cambiar la sociedad, sino tan sólo inducir a una adaptación individual a la sociedad racional por medio de la meditación, el misticismo o rituales privados (Wilson, 1976). Los grupos culteranos no son contraculturales, sino aculturales, y apelan a grupos sociales marginados cuyos compromisos sociales con la familia o el trabajo son mínimos. Grupos tales como la Divine Light Mission y Hare Krishna no son una prueba contra la tesis de la secularización; antes bien, son confirmación masiva de que la religión en la sociedad industrial sobrevive principalmente como una disposición privada excéntrica.

Las sociedades occidentales han experimentado, desde luego, buen número de importantes resurgimientos religiosos en el periodo de la industrialización, lo que parecería sugerir que la secularización no es una simple pauta de decadencia institucional. Sin embargo, es posible interpretar estos movimientos como "la difusión de las disposiciones religiosas entre la sección de la población antes religiosamente asocializada" (Wilson, 1982, p. 152). De este modo, el metodismo, al reclutar secciones de la clase obrera urbana a sus filas, aportó la base religiosa para una fuerza laboral disciplinada, y a este respecto, la restauración protestante pudo tener las consecuencias no intencionales de promover condiciones de secularización. Además, las oleadas de reanimación tienden a disminuir en función de su significado social. La línea que conduce del metodismo al salvacionismo, al pentecostalismo y a la renovación carismática es una línea cultural que traza esta disminución sociológica. Así pues, globalmente existe una relación de intercambio en que, a cambio de la exportación de la restauración protestante al Tercer Mundo, se ha importado una mezcla de cultos orientales e instrumentos místicos. Este intercambio produce una laguna en el balance cultural del comercio, ya que los cultos orientales no contribuyen necesariamente a la transformación de la sociedad occidental, mientras que la restauración en el Tercer Mundo ejerce buen número de funciones positivas. El resultado es que las sociedades europeas ya no poseen una cultura moral unificadora como plataforma de la adhesión religiosa; en cambio, las sociedades

industriales dependen de un "orden racional impersonal, fundamentalmente amoral" (Wilson, 1982, p. 164), periódicamente apoyado mediante coacción y compulsión.

Lo atrabiliario

Una alternativa a la posición del desgaste ha sido sistemáticamente subrayada por David Martin, cuyas objeciones a la visión convencional de la secularización pueden dividirse en tres clases. En primer lugar, Martin afirma que la tesis de la secularización ha de suponer una visión utópica, reaccionaria del cristianismo medieval en que la gente era "realmente" religiosa. El mito de la secularización ha de tomar ciertos elementos del catolicismo en los siglos XI a XIII como norma de la verdadera religión, de la cual toda divergencia ulterior puede considerarse que define lo secular. Estos elementos normativos son: "el poder temporal de la Iglesia, extremo ascetismo, realismo en la filosofía y predominio eclesiástico en las esferas del patrocinio y la cultura artística" (Martin, 1969, p. 31). Esta norma no servirá como criterio sociológico válido, porque es parcial y selectiva. En segundo lugar, la tesis de la secularización se adhiere a un "concepto hipersecularizado del hombre" en la sociedad contemporánea, que minimiza la continuidad de la conciencia premoderna —la creencia mágica, supersticiosa e irracional— en la llamada sociedad racional y técnica. La sociedad moderna no ha presenciado "ningún aumento del escepticismo generalizado" sino que "permanece profundamente imbuida por todo tipo de superstición y metafísica" (Martin, 1969, p. 113). Por último, la importancia política del cristianismo ha variado enormemente entre el pluralismo de la América del Norte, el dualismo católico/protestante de Irlanda del Norte y el monopolio cultural del catolicismo en Italia (Martin, 1978b). La religión continúa mostrando notable fuerza en aquellas situaciones en que grupos políticamente marginados enfocan la diferenciación religiosa y la diferencia como punto cultural de reunión (Martin, 1972). El proceso de secularización, en la medida en que existe, ciertamente no es uniforme ni unilineal. David Martin, desde luego, duda de que la "secularización" sea un concepto sociológico válido, precisamente porque hay una incertidumbre sobre si Europa fue algún día significativamente cristianizada. En el pasado, el cristianismo ha sido mucho más

débil de lo que comúnmente se supone, mientras el cristianismo en la actualidad puede ser mucho más poderoso de lo que normalmente sugieren los partidarios del desgaste (Martin, 1967).

Como perspectivas, las teorías del desgaste y de lo atrabiliario son, al parecer, incompatibles. En defensa de la primera, puede decirse que el concepto de una "sociedad racional" no supone que han desaparecido por completo la superstición y la magia. El predominio del racionalismo en la sociedad "significa principalmente que no hay fuerzas misteriosas e incalculables que entran en juego sino que, antes bien, es posible dominar todas las cosas mediante cálculo. Esto significa que el mundo está desencantado" (Weber, 1961, p. 139). Una sociedad que está organizada en términos de "racionalidad de medios y fines" depende, rutinariamente, de una "economía política de la regulación" (Mitnick, 1980) para alcanzar fines administrativos confiables, y no de la adivinación ni de oráculos o pronunciamientos tradicionales de revelación carismática. Semejante sociedad puede existir al lado de una difundida superstición y práctica mágicas entre el populacho. Además, como lo sugiere Wilson, los debates acerca de la secularización y la descristianización deben considerarse como cuestiones bastante apartadas. Contra la posición del desgaste, es difícil no estar de acuerdo con David Martin en que la prueba histórica indica que la masa de la población en tiempos premodernos fue indiferente a cualquier forma de religión. En los tiempos premodernos el *hinterland* rural de Europa se hallaba fuera de la influencia civilizadora de la Iglesia, pero también fuera de la influencia de la creencia sobrenatural; esta población precristiana se preocupaba básicamente por un problema principal: la supervivencia.

Estas dos perspectivas aparentemente contradictorias, evidentemente no son las únicas versiones posibles de la secularización (Shiner, 1966; Luckmann, 1967; Robertson, 1970; Acquaviva, 1979), sino que claramente enfocan la controversia que rodea la cuestión de una "edad de la fe". El argumento de este capítulo es que estas dos perspectivas no son incompatibles, sino que en realidad se necesitan una a la otra para producir una teoría general de la secularización. Los temas del desgaste y la atrabilidad se refieren a la organización cultural de sociedades concebidas como una unidad. Son teorías de la cultura general de las sociedades.

Cuando empezamos a preguntar cómo el predominio religioso se relaciona con las clases sociales en particular, y no con socie-

dades en conjunto, podemos ver cómo estas posiciones aparentemente contradictorias en realidad se implican unas a otras. La posición del desgaste es empíricamente válida en el sentido de que, para la clase dominante, la religión desempeñaba una función esencial en la organización del comportamiento social; la posición atrabiliaria también es empíricamente válida, ya que el campesinado fue excluido, en gran parte, del sistema religioso de la clase dominante. Las clases subordinadas invirtieron periódicamente el simbolismo del cristianismo ortodoxo para que echara la base ideológica de la protesta, pero en general, vivieron en un terreno cultural desprovisto del predominante simbolismo cristiano. Según esta interpretación, la secularización significa que la religión perdió importancia social en la órbita cultural de las clases dominantes, porque la religión llegó a separarse de la economía con cambios fundamentales en la organización de la propiedad. Con objeto de comprender la importancia de la religión en las sociedades feudales, hemos de examinar la repercusión de la religión sobre la clase dominante y no sobre la sociedad en general. En las condiciones feudales, la religión no fue especialmente significativa en la subordinación de los campesinos, pero sí desempeñó un papel decisivo en la organización económica y social de la clase terrateniente. Para captar este papel socioeconómico es importante considerar los efectos del cristianismo católico sobre la organización familiar, sexual y generacional de la propiedad.

Estrategias familiares en la sociedad feudal

En las sociedades premodernas que combinaban la primogenitura con la monogamia y la tenencia feudal, la riqueza de los terratenientes dependía, en forma decisiva, de la supervivencia de herederos varones, de una buena política matrimonial y de la ausencia de conflictos entre la parentela. Esta estrategia familiar era un ejercicio precario. Las tasas de mortalidad solían ser altas para los varones aristócratas en el marco del feudalismo militarizado; hijas y esposas típicamente sobrevivían a hijos y maridos, creando presiones sociales para que las viudas volvieran a casarse provocando el infanticidio de las hijas y la poligamia. La esterilidad, la infidelidad y la sobreproducción de hijos resultaban particularmente amenazadoras para la conservación y concentración de la tierra en la unidad familiar bajo el predo-

minio de los nobles patriarcales. La micropolítica de la herencia familiar también fue profundamente influida por los cambios demográficos y, consiguientemente, por la disponibilidad de tierras. Un sistema de primogenitura en un periodo de crecimiento demográfico crea una población excedente de jóvenes varones sin derechos a la tierra. La conquista y la expansión territorial constituyen una "solución" a dicha situación. Por ejemplo, se ha sugerido que al menos un factor causal en la expansión al exterior de los vikingos, desde los siglos IX y X, fue la presencia de una población varonil excedente (Brndsted, 1965). Otra posible resolución de la sobreproducción en las familias aristocráticas fue la creación de fundaciones religiosas, para los hijos e hijas excedentes.

Los problemas de distribución de la tierra en condiciones de primogenitura y monogamia pueden ilustrarse insuperablemente considerando un reciente estudio de la nobleza sajona en los siglos X y XI (Leyser, 1979). La aristocracia otoniana de los comienzos de la Sajonia medieval fue particularmente abrumada por las dificultades de producir herederos varones. Sus vidas eran peligrosas, arduas y breves. El temprano matrimonio de las hijas aristócratas era compensado por altas tasas de mortalidad infantil y muerte durante el parto. Los grandes nobles frecuentemente morían a manos de rivales, partidarios y hasta sirvientes. Además, las guerras eslavas y polacas diezmaron severamente las filas de la nobleza sajona. Dados los peligros que rodeaban las vidas de los nobles, no resulta muy sorprendente que las mujeres sobrevivieran a sus hombres. Aunque había una clara preferencia para que los hijos heredaran las tierras de los padres, las mujeres podían adquirir propiedades en ausencia de un reclamante varón. En Sajonia, hay pruebas de que mujeres nobles acumularon así considerable riqueza. "Y sin embargo, también es claro que la posición de las viudas ricas era insegura. Habían de enfrentarse a las implacables presiones y desafíos de sus *co-heredes:* los parientes suyos y especialmente de su marido que no aceptaban su control de tanto *predium,* que había aumentado por sus derechos de dote" (Leyser, 1979, p. 62). Para protegerse de estas presiones sociales, las viudas ricas comúnmente fundaban casas religiosas para obtener inmunidad ante sus propios parientes.

La presencia de muchachas célibes en la familia aristocrática constituía una dificultad particular. Su número ocasionalmente se reducía mediante el infanticidio de las hembras, pero

el establecimiento de conventos también permitía a los señores pasar el peso de la responsabilidad de las muchachas a una institución religiosa. Así, las doncellas nobles se veían protegidas de los intereses incestuosos de sus parientes, pero también de

> la intrusión de desconocidos y, lo peor de todo, de desiguales, especialmente esclavos. Salvajes castigos aguardaban a estos últimos y a las transgresoras, pero los primeros podían causar indeseables enemistades con los cabezas de familia... Leer los castigos de la Alta Edad Media indica que había algo similar a una interminable crisis de promiscuidad en las habitaciones de los legos —nobles, libres y siervos— y no sólo de los laicos. [Leyser, 1979, p. 64.]

La transferencia de hijas a establecimientos religiosos constituyó un medio por el cual podía contenerse esta crisis de promiscuidad. Los señores sajones también buscaban los beneficios obtenidos de plegarias y buenas obras de sus parientas. El éxito mundano de los hombres fuera de los muros protectores de los conventos sajones era favorecido por las actividades espirituales de las mujeres, extraidas de la política doméstica de la producción noble. La importancia de la religión en esta sociedad no consistía en actuar como un "factor extraeconómico" en la explotación de siervos, sino en contribuir a la resolución de dilemas en la reproducción de la clase dominante.

La crisis de la promiscuidad de las familias nobles en Sajonia adquirió dimensiones similares en otras zonas de la Europa feudal en siglos posteriores. El delicado equilibrio de la estructura familiar, la herencia y la tierra bien pudo ser adversamente influido por el aumento de la población europea desde el siglo x hasta el xiii. La demanda de tierras en la Inglaterra del siglo xiii fue particularmente aguda, haciendo que las viudas terratenientes pareciesen particularmente atractivas como potenciales cónyuges (Postan, 1972). La Muerte Negra (1346-1350), que redujo en un tercio la población de Europa, causó un rápido aunque terrible cambio de la tierra: la proporción laboral (McNeill, 1979). Con los frenos o sin ellos y las contingencias de la demografía y la enfermedad, el problema de la reproducción de la familia feudal aristocrática se difundió por Europa, dada la precaria posición de herederos varones dentro de la unidad doméstica.

Los elementos básicos del matrimonio aristocrático y del sistema familiar han sido particularmente bien expuestos en el estudio efectuado por Georges Duby de la Francia del siglo xii

(1978). Dado que el matrimonio constituyó un tratado entre dos familias feudales, las bodas típicamente eran dispuestas por los jefes de familia. Había, asimismo, una preferencia por la endogamia, ya que los matrimonios entre primos fortalecían la amalgamación de propiedades que habían quedado separadas por matrimonios anteriores. Esta endogamia tendía a producir alianzas que, desde el punto de vista de la Iglesia, eran incestuosas. Había poderosas razones para regular la sexualidad de las mujeres, ya que la promiscuidad premarital o el adulterio comprometían gravemente la producción de herederos varones legítimos. En general, las enseñanzas de la Iglesia sobre contención sexual y fidelidad apoyaron adecuadamente los intereses materiales de la clase dominante en su busca de una concentrada propiedad de tierras. No obstante, los terratenientes se veían obligados a manipular las regulaciones concernientes al incesto como pretexto para el repudio de esposas estériles, procedimiento al que la Iglesia enérgicamente se oponía.

Dada la primogenitura de los varones, había un problema en relación con los varones más jóvenes que no podían casarse con mujeres aristócratas sin ciertas pretensiones a la tierra, y las hijas excedentes para quienes no se podían conseguir parejas apropiadas. Estos "jóvenes" se veían obligados a entrar en alianzas sexuales con esposas y concubinas campesinas o adoptaban carreras en la guerra o la reclusión monástica. Se ha dicho que estos varones sin tierras llegaron a ser los principales portadores de la cultura del Amor Cortesano (Lewis, 1936), que expresaba en fantasías los dilemas sexuales de su posición social en materia de uniones adúlteras con mujeres nobles. Sus vidas constituían un marcado contraste con las expectativas que gobernaban las vidas de los herederos varones. El primogénito varón había de mostrar los principios de caballerosidad, que subrayaban la castidad antes del matrimonio, el honor y el valor. Las crías de alianzas sexuales entre "jóvenes" y concubinas de la familia tendían a producir "una especie de reserva de placer dentro del hogar mismo" (Duby, 1978, p. 24) en contraste con la sexualidad productiva del heredero varón.

En *The Dominant Ideology Thesis* (Abercrombie *et al.*, 1980) se afirmó que la tradición del Amor Cortesano era una forma de sexualidad desviada, que subrayaba la naturaleza del matrimonio como tratado entre familias. Existía una sexualidad romántica fuera del lecho nupcial, señalando la importancia de las uniones legítimas para la consolidación de la propiedad en la

tierra. La enseñanza de la Iglesia sobre la naturaleza de la sexualidad contribuía a la conservación de la propiedad y, aunque el Amor Cortesano era una amenaza a los conceptos medievales de castidad y fidelidad, estos poemas de amor al cabo reforzaron, paradójicamente, las normas del matrimonio, al reconocer su naturaleza contractual. Sin embargo, existe otra interpretación del Amor Cortesano que más directamente apoya el argumento de que el catolicismo fue la ideología dominante en la clase dominante y la enseñanza católica sobre la moral sexual en la Edad Media claramente favoreció la conservación de la propiedad para la nobleza terrateniente.

La idea de que la literatura del Amor Cortesano positivamente favorecía la promiscuidad sexual ha sido seriamente atacada por D. W. Robertson (1980), en cuyo análisis el Amor Cortesano constituía una crítica social de las consecuencias destructivas de la pasión desenfrenada. Textos ilustrativos del Amor Cortesano —como el *De amore*, de Andreas Capellanus, o el *Roman de la rose*— deben leerse como investigaciones irónicas y humorísticas de la locura de la sensualidad humana. En un contexto más serio, la poesía del Amor Cortesano sugería que el deseo lascivo destruía las más altas virtudes de la sociedad medieval: honor y caballerosidad. Las alianzas sexuales ilegítimas socavaban la jerarquía social, que era considerada como esencial para la estabilidad social. El argumento de *Troilus and Criseyde*, de Chaucer, era que:

> los estallidos populares pasionales eran una inversión del orden natural de la soberanía en la comunidad. Presagiaron mal para la Gran Troya y la Nueva Troya por igual... si el Estado sucumbe a las pasiones del pueblo, desentendiéndose de sus jerarquías ordenadas en busca de la satisfacción propia, está, en realidad, adorando a Venus y sometiéndose a la Fortuna. [Robertson, 1980, p. 271.]

El freno cristiano de la pasión era necesario para bien de la comunidad, mientras que el paganismo al celebrar el placer de Venus corrompía el orden natural de la sociedad. En esta interpretación del Amor Cortesano, la poética crítica a la licencia funcionaba junto con el catolicismo sosteniendo el sistema de matrimonio monogámico y la distribución legítima de la propiedad por medio de mujeres virtuosas.

Por consiguiente, el argumento de este capítulo es que las ideas católicas de la sexualidad y la vida familiar aportaron un apoyo ideológico necesario para un sistema de primogenitura

como vehículo de distribución de la propiedad. Los hogares religiosos y el celibato aportaron mecanismos para enfrentarse a las consecuencias indeseables pero inevitables de semejante sistema de herencia, a saber, los hijos e hijas excedentes. Desde luego, la adhesión a la primogenitura fue variable dentro de las sociedades europeas; en algunas regiones, la partibilidad era común, y se hacía provisión adecuada para los hijos y las hijas más jóvenes (Goody, Thirsk y Thompson, 1978). Sin embargo, la aristocracia inglesa fue célebre por su rigurosa adhesión a la herencia por primogenitura. Aunque la norma de la primogenitura distinguió a Europa de otros continentes, dentro de Europa se dio el caso de que Inglaterra se hiciera célebre por su rígida aplicación de principios de la herencia no compartible. La amenaza de desheredar fue, así, arma poderosa en la política de la vida aristocrática inglesa (Macfarlane, 1978, p. 88). Llegó a considerarse que el dominio social y político de la aristocracia inglesa dependía de "un ajuste estricto; una administración eficiente pero conservadora de los feudos; subordinación de la elección personal a la ventaja financiera en la selección de parejas; evitar la afición a caballos, dados, naipes y mujeres; y una política prudente de limitación familiar" (Stone, 1973, p. 160).

Aunque en Inglaterra entre 1500 y 1700 se discutieron angustiosamente los problemas morales de la herencia no divisible, las ventajas políticas de la primogenitura fueron sin duda reconocidas. Por ejemplo, durante el Commonwealth, se arguyó que la estabilidad del orden político dependía de la continuidad de las familias ricas, la que a su vez dependía de un sistema de primogenitura. Si los apoyos religiosos a la herencia indivisible eran cruciales para la continuidad del feudalismo, también desempeñaron un papel importante en el surgimiento del capitalismo. En el siglo XVIII, con el desarrollo del "acuerdo estricto" (Habakkuk, 1950), los hijos menores excluidos de la propiedad de la tierra buscaron avanzar socialmente en carreras profesionales urbanas, especialmente en el derecho y el comercio. De este modo, la primogenitura lanzó a hijos aristócratas, pero sin tierras, a funciones capitalistas, cimentando la alianza entre la tradicional clase aristocrática y la burguesía naciente. La ética protestante ofreció una ideología bien armonizada para los intereses materiales de este estrato de aristócratas urbanizados, que buscaban sus fortunas en el comercio urbano.

La religión fue la ideología predominante en el periodo feu-

dal en el sentido de aportar importantes funciones sociales para la clase terrateniente. Constituyó una ayuda en el control de la sexualidad, especialmente de las mujeres, en interés de la distribución regular de la propiedad y la concentración de tierras dentro de la clase noble. La religión también aportó un apoyo sobrenatural a los conceptos de caballerosidad y honor como freno a las ilimitadas violencias y conflictos (Rosenwein y Little, 1974). Las casas religiosas aportaron una garantía espiritual del triunfo de los propietarios varones, pero también compensaron el pecado de la guerra y la destrucción.

Estas contribuciones funcionales de la religión al sistema social feudal tuvieron muy poca aplicación para las clases subordinadas. Como lo han sugerido MacIntyre y otros, la sociedad feudal no fue una totalidad social unificada; hubo una profunda y permanente brecha entre señores y campesinos, en funciones de poder, cultura, riqueza y religión:

> las líneas divisorias entre los señores feudales y el resto de la sociedad estaban más profundamente trazadas y más fijas que todas las demás divisiones de la sociedad medieval. Desde este punto de vista, la Inglaterra medieval constituyó una comunidad de dos clases, sumamente estable y totalmente polarizada, en que una clase muy elevada de magnates y caballeros feudales se enfrentaba a una masa muy inferior de humanidad rural. [Postan, 1972, p. 174.]

Estas líneas divisorias corrieron profundamente por toda la sociedad feudal europea. En Europa, los *popolani* eran simples rústicos, carentes de sentimiento, cultura y hasta de humanidad. Los campesinos estaban separados de los señores por lenguaje, crianza, cultura, ritual y símbolo; la brecha periódicamente era ocupada por grupos intermedios, como los juristas, pero esta movilidad social sólo servía para reforzar la gran división. La sociedad feudal estaba claramente escindida por divisiones de clase, pero éstas pueden definirse subjetivamente como una división entre las personas (señores) y los subhumanos (siervos). De este modo, puede concebirse a la Europa feudal como una colección de islas culturales dentro de las que sobrevivía el cristianismo ortodoxo, letrado y articulado entre la clase gobernante y una *hinterland* cultural dominada por herejía, creencias precristianas, superstición, magia, indiferencia y desviación, dentro de la cual subsistía el campesinado como unidad subcultural. Sólo en la primera parte del siglo XIII la Iglesia hizo un serio esfuerzo por incorporarse a esta *hinterland* desviada.

La confesión

El cuarto Concilio Laterense, en 1215, constituyó un importante giro, no sólo en la historia del cristianismo occidental, sino en el desarrollo de la estructura social de las sociedades europeas. Hay que ver las estipulaciones del Concilio en el marco de la lucha de la Iglesia contra la herejía albigense y, más generalmente, contra la continuidad de la religión, la magia y la superstición de los campesinos (Ladurie, 1980). El objetivo de esas reformas del siglo XIII fue crear un clero residencial que fuese letrado y célibe. El clero parroquial, en un tiempo educado y disciplinado, debía ganarse a la gran masa de la población rural que aún existía en estado de indiferencia pagana al cristianismo. En Languedoc y otras remotas regiones del cristianismo, los campesinos "eran tan alérgicos a la cultura como lo fueron a la Reforma, y a los rudimentos de la cultura lega como al resurgimiento de la cultura sacra" (Ladurie, 1974, p. 162).

Al reformar el clero y convertir a los laicos, el Concilio Lateranense hizo de la confesión regular una obligación de los laicos y, con este fin, fomentó el desarrollo de manuales confesionales para uso de los curas párrocos. El Concilio también exigió que los médicos pidiesen sacerdotes que escucharan la confesión de los pacientes moribundos (Clarke, 1975). Además, el Concilio trató de mejorar la frecuencia y calidad de los sermones; los obispos serían responsables del nombramiento de predicadores apropiados y del contenido de los sermones (Robertson, 1980, p. 116). En su resumen de los efectos del Concilio, Foucault arguye que la confesión llegaría a ser una de las instituciones principales para la "producción de la verdad" en la cultura occidental:

> con el resultante desarrollo de técnicas confesionales, la decreciente importancia de los procedimientos de acusación en la justicia penal, el abandono de las pruebas por culpa (declaraciones juradas, duelos, juicios de Dios) y el desarrollo de métodos de investigación e interrogación, la creciente participación de la administración real en la persecución de infracciones, a expensas de los procedimientos que condujeran a acuerdos privados, y la organización de tribunales de Inquisición: todo esto ayudó a dar a la confesión un papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos. [1981, p. 58.]

La confesión de los laicos aportó una investigación interna de la conciencia que podía vincularse a la operación externa del

orden público. Según este argumento, el efecto de la confesión fue legitimar la autoridad del sacerdote y también constituir un puente entre la culpa subjetiva y el poder objetivo. El sacramento de la penitencia fue, en un mundo de herejía y brujería, instrumento de control social, destinado a incorporar a los legos dentro de la cultura dominante de la Iglesia (Tentler, 1974).

Sin embargo, ¿hasta qué punto logró la confesión aportar un sistema efectivo de control social? Ciertamente, hay pruebas históricas indudables de que hubo una considerable oposición de los laicos a la naturaleza coercitiva de la confesión, y los curas tuvieron dificultades para llevar a su rebaño al confesionario (Lea, 1896; Zeldin, 1970; Turner, 1977b). En los siglos que siguieron al Concilio de 1215, la penitencia declinó en severidad, y el desarrollo de indulgencias comercializadas ofreció medios de evitar el efecto pleno del sacramento de la penitencia. Si la confesión tuvo repercusiones morales, fue más importante y persistente entre la nobleza que entre el campesinado. Dentro de la clase campesina, las mujeres probablemente se encontraron en mayor contacto que los hombres con las enseñanzas de la Iglesia sobre impureza sexual y los beneficios de la confesión regular. En las regiones remotas del catolicismo europeo de hoy, por ejemplo en los campos de España, aún se ve el caso de que la "cultura de la culpa", asociada al confesionario, es rasgo dominante en la vida de las mujeres (Christian, 1972). Católicos urbanos más avanzados pueden "rodear" a un benigno sacerdote que ofrezca una confesión apropiada a sus circunstancias particulares (Valentini y Meglio, 1974).

El argumento de que las reformas producidas por la Iglesia en el periodo medieval tuvieron a menudo consecuencias bastante limitadas al espiritualizar la cultura de los grupos subordinados y para integrar regiones remotas a la cultura dominante y letrada de las ciudades, obtiene apoyo adicional de pruebas tomadas de la persistente adhesión rural y regional a las tradiciones populares precristianas y desviadas. Las áreas en que la herejía albigense echó raíces fueron también caracterizadas, en periodos posteriores, por modas de brujas, protestantismo y, en el caso del sudoeste de Francia, regionalismo occitano. La hechicería, en el siglo XVI, prevaleció particularmente entre las comunidades pobres de las altas mesetas europeas, los bosques y regiones remotas, donde la Iglesia ejercía un control poco importante (Trevor-Roper, 1967; Delumeau, 1969; Ladurie, 1974). El campesinado y los pobres de las ciudades de Inglaterra de los

siglos XVI y XVII también mostraron una difundida indiferencia a las instituciones cristianas oficiales y una continua lealtad a la religión popular, la brujería y la demonología (Thomas, 1971). Las fiestas y ritos públicos de la Iglesia oficial a menudo no eran tanto ocasión para mostrar lealtad y compromiso cuanto periodos para renovar valores y modos de oposición subculturales. El festival de los locos, *Mass-bouffe* y *Mass-farce* eran ocasiones para *invertir* el simbolismo oficial de la Iglesia, para dar expresión, en la sátira, a la protesta social. Aldeas utópicas, la tierra de Cucaña, el pasado de oro y el sueño milenario ofrecieron alternativas críticas pero ficticias a las privaciones reales de la vida social (Grans, 1967).

Las sociedades feudales fueron profundamente conflictivas y las divisiones de clase estuvieron profundamente marcadas por diferencias de atuendo, lenguaje, cultura y religión. Si la religión fue "dominante", entonces desempeñó un papel importante en la organización económica y política de la clase terrateniente, pero no puede ni sugerirse que el campesinado fuese controlado en forma importante por la fe y las instituciones cristianas. Resulta dudoso que pueda decirse que el campesino aún era "religioso" en algún sentido. Como escribió Weber (1966, p. 1), la orientación religiosa del campesino ordinario iba hacia este mundo, en busca de seguridad y prosperidad. Incluir la magia, la indiferencia, la hostilidad a la religión, las creencias populares y la superstición bajo el rubro "religión" es vaciar este concepto de todo significado preciso.

Resulta válida la visión atrabiliaria de que la tesis de la secularización es inválida si presupone un periodo anterior a la industrialización en que la masa de la población fue incorporada sistemáticamente a las instituciones cristiano/religiosas.

Sin embargo, el cristianismo sí desempeñó un papel crucial para la nobleza y, ulteriormente, para el capitalista industrial urbano. La idea del desgaste también es, por tanto, correcta, en el sentido específico de que la industrialización produjo una sociedad en que la Iglesia ya no ocupaba una posición dominante en la vida pública. La debilidad de la Iglesia en los tiempos feudales consistió en que, pese al desarrollo del confesionario, los sermones regulares y el clero educado, no poseyó un aparato poderoso para la transmisión de su cultura a una población ignorante y explotada.

En general, la *hinterland* rural permaneció fuera del mundo dominado por el cristianismo culto. De este modo, la Reforma

y la Contrarreforma resultan paradójicas, pues ambas representan un gran esfuerzo por incorporar a los pobres y los analfabetos al espacio institucional de la religión y un conjunto de procesos que señalan hacia la secularidad. Aunque el protestantismo arminiano, al destruir la antigua estructura sacramental, hizo mayor hincapié en el creyente culto y logró un considerable éxito evangélico entre los pobres, el protestantismo dividió a la *élite* y dio a los fieles ciertas capacidades que también podían usarse con fines políticos y seculares. Los carnavales tradicionales se convirtieron en ocasión para enormes conflictos sociales en una sociedad dividida, no sólo por clases y regiones sino por el protestantismo y por el catolicismo (Ladurie, 1981). Aunque la restauración protestante entre los pobres de los campos y las ciudades puede considerarse como la transmisión de creencias religiosas entre grupos sociales "antes religiosamente insocializados" (Wilson, 1982, p. 152), también contribuyó a la fragmentación de una sociedad en que las diferencias de clase eran marcadas por las prácticas y creencias religiosas. No obstante, la sociedad que el protestantismo y el capitalismo remplazaron también fue una sociedad en que ya no había un orden moral común.

VII. INDIVIDUALISMO, CAPITALISMO Y RELIGIÓN

Los estudios sociológicos e históricos del papel social del individualismo en las sociedades europeas siempre son ambiguos (Robertson y Holzner, 1980). Se considera que el individualismo es a la vez la ideología dominante de la sociedad capitalista y un sistema corrosivo de creencias que se encuentra en oposición a los modos colectivos y tradicionales de existencia. Por ejemplo, tanto Marx como Weber consideraban el individualismo como el complemento "natural" de las disposiciones capitalistas competitivas, al legitimar los derechos de propiedad. Además, ambos pensaron que la Reforma protestante era el semillero del individualismo político y económico. En *El capital*, Marx observó, en el análisis del fetichismo de las mercancías, que

> para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse con respecto a sus productos como *mercancías*, es decir *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma del protestantismo, deísmo, etcétera. [Marx, 1974, vol. I, p. 83.]

En la cultura del capitalismo competitivo, el creyente protestante abstracto fue una extensión del aislado Robinson Crusoe de la economía política burguesa. De este modo, el tratamiento que Marx da al individualismo protestante no está muy lejos de la concepción weberiana del hombre protestante en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1965). Aunque Weber reconoció una diferencia entre el individualismo místico y el ascético, su sociología de la salvación se interesó principalmente por este último. Así, la poderosa oposición a la emoción y al ritual en las sectas puritanas generó un "individualismo desilusionado y de inclinaciones pesimistas" (Weber, 1965, p. 105). Además, su desconfianza del consuelo religioso de la camaradería humana reforzó el aislamiento del individuo ante Dios. En el calvinismo, esto fue asociado a la desaparición de toda

dependencia del confesionario privado. El resultado fue despojar al hombre de todo apoyo sacramental en la búsqueda de la salvación.

Por consiguiente, en la sociología histórica existe la suposición muy compartida de que el individualismo religioso que brotó de la teología y la práctica calvinistas era "la forma de religión más apropiada" para el naciente capitalismo del siglo XVII. En la terminología marxista, el individualismo llegó a ser la ideología dominante de la sociedad capitalista, concebida como un mercado en el cual incontables individuos independientes ejercen ciertas elecciones racionales (Goldmann, 1973). La sociedad civil de las relaciones capitalistas es, sencillamente, producto de los intercambios entre individuos autónomos. La ideología del individualismo sirve para constituir sujetos individuales, para separarlos y luego interpelar a los individuos como portadores de funciones socioeconómicas (Hirst, 1979). De este modo, el individualismo religioso es una versión de una ideología que simultáneamente separa y combina a los individuos dentro de la sociedad (Hirst y Wooley, 1982, p. 120).

Por contraste, el individualismo racionalista ha sido interpretado, a menudo, como destructor de los nexos sociales y las disposiciones colectivistas. Como ideología política, el individualismo ha sido asociado a la oposición de las prácticas políticas establecidas. En *The Structure of Social Action*, Talcott Parsons (1937) afirmó que los individuos racionales se valdrían de la fuerza y del engaño para alcanzar sus fines y por consiguiente la sociedad sólo podría existir si había valores y normas comunes que limitaran el efecto de la desviación individual. En el desarrollo de la teoría sociológica, Parsons observó una marcada tendencia que se apartaba del individualismo utilitario en la filosofía social de Emile Durkheim, Max Weber y Vilfredo Pareto. Sin embargo, el análisis parsoniano señala la complejidad del concepto de "individualismo". En Durkheim como en Parsons, el individualismo fue identificado muy de cerca con el egoísmo hedonista, concepción muy alejada de la tradición puritana y del romanticismo decimonónico.

Estas diferentes conceptualizaciones del individualismo tienen algo en común, a saber, la identificación del individualismo con la desviación, la oposición y la emancipación. En un planteamiento más reciente del problema, Edward Shils (1981) trata el hedonismo y el individualismo como dos críticas emancipadoras del creciente racionalismo y la burocracia de las socie-

dades contemporáneas: "Aquí, emancipacionismo significa que cada persona debe ser libre de gratificar sus impulsos, que debe alcanzar la felicidad, definida por sus propios deseos, y que sólo debe asociarse con personas que le sean afines en espíritu" (p. 303). A este respecto, el individualismo corroe las disposiciones tradicionales tanto en la política como en la religión, oponiéndose al peso restrictivo de los procedimientos consuetudinarios y las prácticas sacras.

El individualismo como ideología no sólo es una crítica de las disposiciones sociales contemporáneas, sino que se emplea, retrospectivamente, para criticar el pasado. Los modos y costumbres de los antepasados, desde una perspectiva individualista, parecen conformistas y por tanto superficiales y convencionales. Las creencias individualistas pueden llegar a formar parte de la lucha entre grupos, generaciones y clases por afirmar y legitimar prácticas e instituciones innovadoras. El individualismo es parte de un discurso que identifica la discontinuidad y la diferencia. Las teorías del individualismo típicamente especifican toda una gama de contrastes que precisan la ausencia del individualismo en otras culturas. Se dice que las sociedades orientales carecen de toda doctrina poderosa del individuo y que la ausencia del individualismo va atada al despotismo político y el estancamiento económico. Por ejemplo, en la filosofía de la historia de Hegel, el "mahometano" finalmente es víctima del fanatismo y del fatalismo (Hegel, 1956). De manera similar, Weber señaló la ausencia de un camino auténticamente individualista hacia la salvación en el islamismo, el judaísmo y el confucianismo. En el islamismo, las normas de la *élite* guerrera eran, decididamente, colectivistas y conformistas. En el judaísmo, la condición de parias de los judíos de la Diáspora fomentó el ritualismo y la adhesión a prácticas comunales. Sólo en el cristianismo podía el individualismo desarrollarse en el ambiente urbano de la Europa medieval. Por tanto, las concepciones occidentales del individualismo tienden a identificar el puritanismo urbano como el catalizador de la autonomía individual y como el trasfondo del individualismo capitalista.

El individuo y los derechos individuales

El concepto del "individuo" y la doctrina de los "derechos individuales" han desempeñado una función importante en el

desarrollo de la filosofía y la teoría política de Occidente. En el siglo XIX, las formulaciones teóricas del contraste individuo/sociedad aportaron el contexto dentro del cual surgió la sociología como disciplina distintiva. En el siglo XX, los debates acerca del "individualismo epistemológico" y el "individualismo metodológico" (Lukes, 1973a) fueron fundamentales para la filosofía de las ciencias sociales como legado neokantiano de las ciencias culturales alemanas. En épocas más recientes, la naturaleza del "sujeto" en el análisis del discurso, el problema de la agencia humana en el estructuralismo y la constitución de los "sujetos económicos" en la teoría marxista han llevado la cuestión del individualismo del individuo al centro del escenario de la investigación sociológica (Giddens, 1979).

Estas cuestiones analíticas fueron estimuladas por buen número de valiosas investigaciones empíricas del surgimiento histórico del individualismo en las sociedades europeas (Macfarlane, 1978). Puede decirse que el individualismo entró en las teorías sociológicas en dos niveles, a saber, en la formulación del concepto de "sociedad" y en el debate por las condiciones sociales que condujeron al desarrollo capitalista. Al primer nivel, hemos de reconocer que cualquier teoría de la sociedad entrañará una teoría del individuo, aun cuando esta teoría niegue la autonomía individual en favor de una poderosa concepción de la determinación social (Durkheim, 1938). Al segundo nivel, el individualismo ofrece una interesante prueba para las teorías de ideología, ya que el individualismo parece ser una ideología de oposición de las clases sociales nacientes, ingrediente necesario de la cultura occidental y sistema de creencias que es peculiar a la sociedad capitalista. La vinculación causal entre el individualismo y el surgimiento del capitalismo no está en claro. Resulta sorprendente esta falta de claridad, dado el acuerdo general que existe sobre la importancia del individualismo para el capitalismo. En este capítulo, es la segunda cuestión —las conexiones entre el individualismo y el capitalismo— la que es importante, pero esta consideración incluirá inevitablemente cierto análisis de la tradicional cuestión de individuo/sociedad.

Con objeto de ilustrar la importancia del individualismo como tema en las discusiones de ideología, es importante plantear ciertos problemas generales en las teorías de ideología. Para simplificar parte de la complejidad que rodea esta cuestión, conviene sugerir que cualquier teoría de la ideología habrá de

considerar tres cuestiones generales. Primero, es necesario adoptar una posición ante lo inevitable, o no, de la ideología en relación con el sistema económico. Un sistema de creencias podrá ser, o bien necesario para el funcionamiento de un sistema económico, o bien podrá estar en una relación en gran parte contingente. En la práctica, es difícil distinguir este argumento de cierto concepto de la trivialidad social de las creencias para la continuación de un sistema socioeconómico. Una poderosa teoría del individualismo sostiene que un sistema capitalista *debe* tener nociones de propiedad individual, derechos individuales, etcétera. Un sistema capitalista no podría continuar sin leyes individualistas relacionadas con la invasión de propiedad ajena, la propiedad y la herencia. Por contraste, las creencias acerca de los derechos de los animales y la inmoralidad de los deportes sangrientos tienen una relación contingente con el capitalismo; son simplemente inconvenientes desde el punto de vista de los terratenientes. Aunque en general los sociólogos piensan que el individualismo es un rasgo necesario del crecimiento del capitalismo, se ha especificado la relación entre ellos.

En este capítulo, consideraremos con ojo crítico *The Philosophy of the Enlightenment* (Goldmann, 1973) y *The Political Theory of Possessive Individualism* (Macpherson, 1962) para precisar la dificultad de mostrar que el individualismo es una condición ideológica necesaria de la producción capitalista. La respuesta general sugerida en este capítulo es que el individualismo fue importante como filosofía crítica durante el surgimiento de la burguesía, pero es contingente en relación con el capitalismo, en particular el capitalismo tardío. El individualismo prevalece en las sociedades capitalistas, pero es difícil ir más allá de esta observación empírica para demostrar en forma más precisa que el individualismo es requerimiento necesario del modo de producción capitalista.

La segunda cuestión general para una teoría universal de la ideología consiste en relacionar la ideología con posiciones de clase y determinar cómo la ideología produce o mantiene la subordinación de clase. Mientras que el problema necesidad/contigencia concierne a la ideología como requerimiento del modo de producción, las principales teorías del individualismo pueden considerarse como "reduccionistas de clase"; se sostiene que las creencias individualistas expresan o reflejan los intereses económicos de la clase de los propietarios. La doctrina de los derechos individuales, especialmente el "individualismo po-

sesivo", es considerada como la forma ideológica de la burguesía ascendente (Lukács, 1971). La flaqueza del reduccionismo de clase ha sido severamente criticada, especialmente por Poulantzas (1973), quien objetó la concepción de ideología como número de placa estampado en la espalda de las clases. Este enfoque también plantea dificultades empíricas (Abercrombie *et al.*, 1980) con respecto a la repercusión del individualismo sobre los grupos subordinados. El individualismo puede ser una ideología de oposición apropiada para la propiedad privada contra la tradicional propiedad feudal en los albores del capitalismo, pero resulta difícil imaginar cómo el individualismo pudo tener aplicación para los grupos subordinados o cómo las concepciones de propiedad privada pudieron sobrevivir sin modificaciones en el capitalismo avanzado, donde hay una considerable "despersonalización" de la propiedad (Scott, 1979). Las creencias acerca de la propiedad privada pueden "convenir" a las necesidades de una clase burguesa naciente, pero la naturaleza de los derechos y creencias de la sociedad en el capitalismo avanzado no ha sido debidamente analizada por los sociólogos.

La tercera cuestión general para una teoría de la ideología se refiere al aparato o mecanismo por el cual las creencias ideológicas son transmitidas entre clases, grupos o generaciones. En enfoques más tradicionales, el mecanismo que conecta al individuo con la creencia fue considerado como afán, motivación o interés. En el marxismo convencional, fue el interés de clase el que explicó la adhesión a ciertas creencias, pero en realidad es teórica y metodológicamente difícil "borrar" la ideología directamente a partir de intereses de clase. El concepto de "interés" tiene una función teórica más específica y limitada de lo que comúnmente se le ha atribuido en el análisis marxista. Además, es imposible estudiar la función de la ideología para una clase social sin ubicar las clases dentro del marco social, cuyo carácter general queda determinado por el modo de producción. Contra la opinión de Westergaard y Resler (1975), el individualismo no tiene los mismos rasgos o prominencias en el capitalismo avanzado que tuvo en el capitalismo naciente.

El individualismo como ideología

Toda teoría del individualismo como ideología deberá ofrecer, por tanto, alguna explicación del vínculo entre individualismo,

clases sociales, el modo de producción y el aparato institucional de transmisión. Además, hay dificultades en la definición del individualismo. En un análisis previo de la religión como control social se sugirió que hay una tendencia común a confundir individualismo, individualidad e individuación. Esta confusión conceptual puede ilustrarse en la obra de Nicos Poulantzas, que llama la atención hacia una importante relación entre "ciudadanos privados" y el "Estado popular". En el capitalismo moderno, el ciudadano particular ha de ser organizado por el Estado bajo la unidad de la voluntad popular:

> La especialización y centralización del Estado capitalista, su funcionamiento jerárquico-burocrático y sus instituciones electivas incluyen todos ellos la atomización del cuerpo político en lo que se llama "individuos": es decir, personas jurídico-políticas que son los sujetos de ciertas libertades... El Estado centralizado burocrático *instala* esta atomización y, como Estado representativo con pretensiones de soberanía nacional y voluntad popular, *representa* la unidad de un cuerpo (nación-pueblo) dividido en mónadas formalmente equivalentes. [Poulantzas, 1978, p. 63.]

Esta ideología jurídico-política al constituir a los individuos significa que los conflictos entre clases dentro de la sociedad son experimentados como conflictos entre personas, mientras que el Estado tiene el papel ficticio de reorganizar personas separadas bajo la unidad de instituciones políticas populares (Urry, 1981).

Además de este proceso ideológico, Poulantzas ubica la individualización en la organización del trabajo por principios tayloristas en la unidad de producción en gran escala. La división social del trabajo, la fragmentación de capacidades y la especialización del campesino resultan en la atomización del trabajador. Este aislamiento social del individuo sujeto se desarrolla a lo largo de la especialización del cuerpo humano como "apéndice de la máquina" en la empresa capitalista. Al sugerir una explicación económica del individualismo, Poulantzas nos da una importante vislumbre de la obra desarrollada por Michel Foucault.

En sus estudios históricos del desarrollo del conocimiento sistemático y las instituciones coercitivas de la época moderna, Foucault trata al "individuo" como el producto de disciplinas y discursos. Conforme el control social se hizo más detallado y preciso, el individuo llegó a ser más diferenciado y especializado

por discursos sistemáticos. Exámenes, horarios, registros y censos fueron indicadores externos de un proceso por el cual se produjeron, registraron y controlaron los individuos:

> El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación "ideológica" de la sociedad, pero también es una realidad fabricada por esta específica tecnología de poder que yo he llamado "disciplina". Debemos dejar de una vez por todas de describir los efectos del poder en términos negativos: "excluye", "reprime", "censura", "abstrae", "oculta", "disimula". En realidad, el poder produce; produce realidad, produce dominio de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que puede ganarse de él pertenecen a esta producción. [Foucault, 1979, p. 194.]

La creación de tipos desviados en criminología, de personalidad psiquiátrica por la psicología y de tipos físicos en la medicina científica fue parte de la dimensión productiva de poder/conocimiento, pero esta construcción fue acompañada por la diferenciación de sujetos humanos bajo el régimen burocrático de la escuela y la fábrica. La producción de individuos por desarrollos de conocimiento y por la organización detallada del espacio social es un ejercicio del poder.

Poulantzas desea apropiarse la descripción de la individualización hecha por Foucault para un análisis de la política contemporánea, pero intenta aplicar este proceso, no tanto en el desarrollo del conocimiento organizado, sino en la ideología jurídica y en las relaciones de la producción económica. La creación de "individuos" es un efecto de la creciente división del trabajo y la fragmentación del proceso laboral, que son requerimientos de la producción de bienes en el capitalismo avanzado. Entonces, el papel del Estado democrático popular se convierte en el de representar a estos atomizados sujetos-ciudadanos por medio de la democracia popular. Así, las sociedades capitalistas quedan sometidas a dos procesos paradójicos: la separación de los individuos por la especialización económica y la unificación de los ciudadanos por el Estado representante de la voluntad popular. Estos procesos son presentados a un nivel imaginario por el individualismo jurídico, que concibe a los sujetos como separados pero iguales.

Estas discusiones sociológicas tienden a confundir tres cuestiones separadas —individualismo, individualidad e individuación— que tienen implicaciones diferentes para la estabilidad de las sociedades capitalistas. En términos de definición preli-

minar, tomaré al individualismo como una doctrina de los derechos individuales, que puede expresarse en toda una gama de formas religiosas, políticas, económicas o jurídicas. El origen de esta doctrina ha sido tradicionalmente asociado al protestantismo calvinista, que transformó los conceptos de conciencia y las razones de conducta remplazando los métodos sacramentales de expiación, especialmente el confesionario, por la individual "corte de conciencia" (Nelson, 1968 y 1969a). Esta concepción individualista de la naturaleza contractual del hombre y de Dios, con su hincapié en la responsabilidad individual para la acción, ha sido tratada como precursora del individualismo político y legal en los tratados de Hobbes, Locke y Bentham. La peculiaridad del individualismo calvinista fue, desde luego, su combinación de una ética activa con una interpretación distintamente pesimista del pecado humano. El individualismo calvinista fue, por ello, muy diferente del individualismo racionalista de la Ilustración y el individualismo más optimista de la economía política: "Fundado sobre un sentido aplastante del pecado y una condenación pesimista del mundo, sin color ni satisfacción emocional, es un individualismo basado en la certidumbre de la elección, el sentido de responsabilidad y la obligación de prestar servicio personal bajo la jefatura de Cristo" (Troeltsch, 1981, pp. 589-590).

El punto clave en el individualismo, tanto en su aspecto optimista como pesimista, es su carácter crítico y disidente. La conciencia individualizada fue un desafío a los sacramentos institucionalizados del catolicismo, especialmente en contra del Tesoro de Méritos y el monopolio eclesiástico de la gracia. El individualismo económico socavó las habituales relaciones económicas del feudalismo (Goody *et al.*, 1978). El individualismo jurídico fue un desafío a los "intereses siniestros" de la aristocracia tradicional que constreñía a la representación política de la burguesía.

Vemos así que el individualismo es una doctrina de derechos. Por ejemplo, en la teoría de los derechos de propiedad de Locke, todo el que une o transfiere su trabajo a fenómenos naturales o a algún objeto tiene derecho sobre tal objeto. Un hombre que cultiva una cosecha y mezcla su labor con la naturaleza tiene un derecho de propiedad sobre el producto (Becker, 1977), pero esta teoría no implica necesariamente algún concepto de personalidad, subjetividad o desarrollo individual. El individualismo en su forma lockeana se preocupó por el carácter de las relacio-

nes externas que conectaban a los individuos con la economía y la sociedad; implicó un análisis de los orígenes de esta densa red de derechos y deberes que formaban la estructura de la sociedad civil. El individualismo como doctrina burguesa de derechos individuales sobre la propiedad se preocupó menos por el cultivo interior de la persona, que es el dominio de la individualidad.

El contraste entre individualismo e individualidad formó parte de la crisis de la tradición empirista del utilitarismo, expresada en la crisis biográfica de J. S. Mill. El cálculo benthamita de placeres y dolores, que aportó el principio de la educación de Mill, resultó en la depresión de Mill en 1826, de la que se recuperó leyendo la poesía de Wordsworth y Coleridge. La poesía aportó el marco dentro del cual Mill pudo explorar su propio interior subjetivo: oportunidad negada por el rigor positivista del individualismo benthamita (Packe, 1954). Por tanto, la individualidad es la teoría romántica del interior subjetivo de las personas, que se interesa en el desarrollo de la sensibilidad, el gusto, la conciencia, y la voluntad. Lo que el individualismo y la individualidad tienen en común es su carácter crítico, de protesta.

Aunque la individualidad como doctrina debe mucho a la crítica del utilitarismo, fue desarrollada con la mayor consistencia dentro de la tradición filosófica alemana, pero también ésta brotó de la corriente cristiana mística y pietista de Alemania. A partir de Hegel, los escritos aforísticos de Nietzsche y de Kierkegaard (Thulstrup, 1980) atacaron el hegelianismo sistemático de la época, para producir conceptos éticos que dieran una supremacía a la individualidad. En los escritos tardíos de Nietzsche, la personalidad auténtica implicaba la trascendencia de las normas morales convencionales por el individuo que ha realizado plenamente su personalidad y su potencialidad. Aunque esta concepción de la individualidad es crítica, también es elitista; es un concepto con un poderoso atractivo sobre intelectuales aislados y enajenados, apartados de la corriente principal de estudio en la universidad y la cultura de clase media. La ética del superhombre de Nietzsche sólo tiene sentido si se le contrasta con el mundo de la masa conformista, lejos de la cual se ve obligado a vivir el intelectual virtuoso. El hincapié de Nietzsche en el celibato y el retiro es revelador de este aislamiento elitista, ilustrado por la importancia narrativa de las montañas en los relatos filosóficos del superhombre. El in-

dividualismo burgués y la individualidad elitista son, por tanto, conceptos distintivos (Weintraub, 1978).

La individuación

Si el individualismo y la individualidad son doctrinas que conciernen a la organización del ego y la sociedad en función de maximizar los derechos individuales y la autonomía personal, la individuación debe considerarse como un conjunto de prácticas por las cuales los individuos son identificados y separados por marcas, números, señales y códigos. Más precisamente, la individuación se refiere a la individuación de personas como cuerpos diferenciados. La cuestión sociológica de la individuación tiene claro parecido con la cuestión de la identificación en filosofía, donde la identidad, la conciencia y los cuerpos van necesariamente unidos. La pregunta "¿quién eres?" es difícil de responder sin referencia a la identificación de un cuerpo en el espacio y el tiempo (Strawson, 1959).

Recientes debates acerca de la ideología como la interpelación de los sujetos pueden ser apropiadamente anexados al concepto weberiano de la burocratización y el análisis foucaultiano de las disciplinas que requieren la separación e identificación de personas como objetos de control. La individuación es paradójica ya que, al hacer diferente y separada a la gente, la sujeta más al control. La cuestión teórica consiste en definir si estas prácticas de la individuación satisfacen ciertas funciones políticas y económicas necesarias dentro de un modo dado de producción. En el capítulo v se afirmó que, aunque el aparato para la individuación en la sociedad capitalista se ha extendido grandemente, es necesaria una forma de individuación en cualquier modo de producción. Sin embargo, la individuación parece de importancia particular en las sociedades en que el Estado desempeña un papel económico predominante. Lo que es claro es que la individuación ha aumentado grandemente en la sociedad moderna, en que son muy extensas las facilidades para la acumulación de información:

> Un hombre del siglo XVI o del siglo XVII se asombraría ante las exigencias con respecto al estado civil a las que nos sometemos naturalmente... Pero en nuestra civilización técnica, ¿cómo podría alguien olvidar la fecha exacta de su nacimiento, cuando tiene que recor-

> darla casi para cada solicitud que hace, cada documento que firma, cada forma que llena?... y cuando comienza su primer trabajo se le dará, junto con su tarjeta del seguro social, un número de registro que duplica su propio nombre. [Ariès, 1973, p. 13.]

Aunque el individualismo pudo ser una doctrina importante en los principios del capitalismo para una clase burguesa que se proponía reorganizar las relaciones de propiedad, conserva su carácter de oposición y puede declinar en importancia como ideología de posesión privada en una sociedad en que el Estado ejerce un papel decisivo con respecto a la inversión pública y el desarrollo en la economía. Sin embargo, lo que el capitalismo avanzado requiere es un aparato para individuar la masa de la población con propósitos de control y vigilancia.

La relación entre individualismo, individualidad e individuación puede conceptualizarse, pues, en estos términos:

Tipo	*Enfoque*	*Modo*	*Orígenes*
Individualismo	Clase	Oposición	Ascetismo
Individualidad	*Élite*	Crítico	Misticismo
Individuación	Masa	Control	Monasticismo

Así, el individualismo brota de la tradición protestante ascética con su hincapié en la autonomía, la responsabilidad y la actividad; mediante los debates filosóficos sobre la propiedad y el contrato, esta doctrina cobra pertinencia para una clase naciente que expresa su oposición política a la sociedad existente por medio de creencias individualistas. En contraste, la individualidad tiene más en común con la tradición mística en el cristianismo, con su retiro de las relaciones sociales al desarrollo de un ulterior objetivo. El retiro en este caso también incluye una actitud de gran crítica a la moral convencional y conformidad a los acuerdos tradicionales. Por comparación, la individuación es asociada a la vigilancia de grandes poblaciones por medios burocráticos. En la medida en que la individuación incluye un control detallado del cuerpo, las disciplinas de la burocracia pudieron ser prefiguradas por las regulaciones monásticas de la tradición cristiana. El monasterio fue la primera "institución total" del cristianismo europeo que ofreció un modelo para ulteriores horarios y programas de regulación.

Hemos identificado, pues, dos cuestiones separadas. En primer lugar, existen requerimientos generales que debe satisfacer cualquier teoría de la ideología. En segundo lugar, hay cuestiones específicas planteadas por el análisis sociológico del individualismo. Para ilustrar mi argumento, resultará útil considerar dos versiones clásicas del individualismo europeo: de Lucien Goldmann y de C. B. Macpherson.

En *La filosofía de la Ilustración*, Goldmann (1973) desea ofrecer una explicación sociológica de lo que considera como las siete categorías fundamentales —la autonomía del individuo, el contrato, la igualdad, la universalidad, la tolerancia, la libertad y la propiedad— del pensamiento de la Ilustración. El rasgo central de esas categorías es la autonomía del individuo que, con el conocimiento de una economía urbana de mercado, se convierte en "elemento independiente, una especie de mónada, *un punto de partida*". Se consideró que la sociedad, en la filosofía de la Ilustración, resultaba de "la acción de incontables individuos autónomos entre sí y en respuesta mutua, comportándose tan racionalmente como les fuera posible para la protección de sus intereses privados y basando sus acciones en su conocimiento del mercado sin ninguna consideración a autoridades o valores transindividuales" (Goldmann, 1973, p. 18).

Fue este individualismo económico el que echó la base para la característica cosmovisión del pensamiento europeo, a saber, racionalismo y empirismo. Estos sistemas de pensamiento se fundamentaron en la suposición de que el conocimiento empírico de la realidad tenía su localización primaria dentro de la mente individual, actuando como registro activo del orden externo.

Goldmann intenta relacionar las categorías del pensamiento, en particular el individualismo, con el desarrollo de la economía capitalista, uno de cuyos rasgos más sobresalientes es la presencia de mercados de bienes y servicios. Goldmann afirma que su análisis es básicamente una aplicación del tratamiento dado por Marx a la forma mercancía en el primer volumen de *El capital*. En una economía capitalista, las mercancías no se producen para su uso, sino por su valor de cambio. Una economía de esta forma necesita mercados en que pueda realizarse el valor de cambio de las mercancías por medio de transacciones ilimitadas.

Es este carácter de intercambio de mercancías en los merca-

dos libres el que ofrece a Goldmann un punto de partida para su explicación de las creencias individualistas. Por ejemplo, la libertad de cambio exige la ausencia de impedimentos sociales a transacciones ilimitadas y abiertas. Las prohibiciones contra el intercambio por motivos religiosos, culturales o racionales limitan el intercambio en formas que causan daño a la economía. El intercambio económico tiende, por tanto, a promover la tolerancia religiosa. El argumento de que la libertad del mercado y la libertad de conciencia se desarrollan simultáneamente ha sido vivamente ilustrado en el poema de Andrew Marvell sobre el "Carácter de Holanda", frecuentemente citado en los estudios de la economía holandesa (Boxer, 1965; Smith, 1973). Marvell empleó la metáfora del intercambio para describir la naturaleza de la tolerancia religiosa que es creada por el comercio:

> Hence Amsterdam Turk, Christian Pagan Jew,
> Staple of sects and mint of schims grew:
> That bank of conscience, where not one so strange
> Opinion but finds credit and exchange.
>
> [Por tanto, Amsterdam, turca, cristiana, pagana, judía,
> Muestrario de sectas y forjadora de cismas, creció:
> Ese banco de la conciencia, donde ninguna opinión
> Por extraña que sea, deja de encontrar crédito e intercambio.]

El intercambio en el mercado requiere el apoyo del concepto de que "cada individuo aparece como fuente autónoma de sus decisiones y acciones" (Goldmann, 1973, p. 20). Aunque el individualismo tiende a desarrollarse entre las sectas protestantes, la explicación de ese desarrollo se encuentra en los rasgos de una economía basada en el valor de cambio.

Una posición similar adopta Macpherson, quien une la doctrina del individualismo político en Hobbes y Locke con el desarrollo de las relaciones capitalistas en el siglo XVII, específicamente con el surgimiento de mercados y derechos posesivos de propiedad. El individualismo fue "posesivo" porque supuso que cada persona era propietaria de su propio cuerpo y sus capacidades: la sociedad era simplemente las relaciones de cambio existentes entre tales propiedades. Sin embargo, Locke dio por sentada la existencia de una clase obrera que dependía de sus salarios para vivir y que el trabajador no era un ciudadano auténtico, miembro completo del sistema político. Existe así un paralelo entre la distinción calvinista entre los elegidos espiri-

tuales y los no elegidos con relación a la Iglesia, y la clase propietaria, y los desposeídos con relación al Estado. La igualdad natural entre los individuos en la naturaleza es suprimida por la diferenciación de propiedad en la sociedad. De hecho, la sociedad civil existe para proteger los intereses de los hombres propietarios contra la amenaza de las clases que laboran. Hubo, pues, un importante elemento colectivista en el individualismo político de Locke:

> Los individuos que tienen los medios de realizar sus personalidades (es decir, los propietarios) no necesitan reservar ningún derecho contra la sociedad civil, ya que la sociedad civil fue construida por ellos y para ellos, y es administrada por ellos y para ellos. Todo lo que tienen que hacer es insistir en que la sociedad civil, es decir, la mayoría de ellos mismos, es suprema sobre cualquier gobierno, pues de otra manera un gobierno particular podría írseles de la mano. [Macpherson, 1962, p. 256.]

El individualismo burgués de Locke reflejó así fielmente la organización de las clases dentro del capitalismo temprano, en que la mano de obra es formalmente libre en el mercado, pero radicalmente desigual en términos de la propiedad de los medios de producción. Aunque la filosofía política de Locke fue influida directamente por el calvinismo, su tema dominante fue el del "más versátil racionalismo individualista, puramente utilitario y secular en carácter, que puede apartarse, tal como está, del medio religioso de la teoría de Locke" (Troeltsch, 1931, vol. 2, p. 638).

Al criticar la explicación del individualismo en términos del crecimiento de los mercados y la propiedad privada, me concentraré en la exposición de Goldmann. Mi crítica se divide en cuestiones menores y mayores. Partiendo de ciertas dificultades técnicas en la versión de Goldmann, hay una cuestión de definición cuando equipara a la "sociedad mercantil" con el "capitalismo". Dentro de un marco estrictamente teórico, la existencia de áreas de comercio o mercado no puede tratarse simplemente como equivalente a relaciones capitalistas de producción, ya que los mercados no necesariamente exigen la existencia de productores capitalistas, asalariados, empresas o la realización de un excedente, como ganancia. El comercio de bienes suntuarios, las instituciones bancarias elementales y las clases mercantiles son anteriores al surgimiento del capitalismo industrial, como claramente lo observaron Marx y Weber. En todo caso, el con-

cepto de "mercados urbanos" es muy elástico. Por ejemplo, en el siglo XIV, el desarrollo de la industria textil florentina produjo un nuevo medio social que contradijo muchas de las enseñanzas existentes de la Iglesia sobre moral y economía. La enseñanza económica de Bernardino de Siena y Antonino de Florencia puede considerarse como un intento por replantear la posición católica ante los precios y salarios en relación con las nuevas condiciones creadas por el cambio económico. Aunque reconocían los peligros de la búsqueda desenfrenada del lucro, también aceptaron la justificación de la propiedad privada y la ganancia cuando los negocios desempeñaban una función social útil (De Roover, 1967). Por tanto, resulta demasiado fácil exagerar la transición de la teoría económica escolástica a la de la Ilustración.

Otra dificultad de la tesis de Goldmann es que no queda en claro si las siete categorías del pensamiento de la Ilustración son igualmente pertinentes o necesarias para el intercambio económico ilimitado. Siguiendo la sociología del derecho de Weber, ciertamente los capitalistas requieren una seguridad jurídica de la propiedad privada y los contratos económicos, pero pueden operar con éxito en sociedades en que las normas de universalidad e igualdad entre individuos estén débilmente desarrolladas o parcialmente garantizadas por la ley. También puede ser que los capitalistas *crean* que la gente es igual, mientras *tratan* a ciertas secciones de la población, como las mujeres, desigualmente. Como hemos visto en un caso de Locke, la filosofía de la Ilustración puede ser sumamente ambigua ante la cuestión de la igualdad de derechos. Por último, el comercio puede ocurrir entre colectividades o compañías, y no entre individuos económicos. No hay una razón de peso para que el sujeto económico sea una persona y por tanto el individualismo puede ser un desarrollo contingente del capitalismo temprano, y no un requerimiento del capitalismo como tal. Sencillamente, "los sujetos legales no son exclusivamente sujetos humanos" (Hirst, 1979, p. 13).

Una dificultad importante que Goldmann comparte con otros historiadores del individualismo se refiere a la periodización de las ideologías del individualismo. Hay considerable desacuerdo sobre cuándo y dónde debe ubicarse la doctrina del individualismo en el desarrollo europeo. En su estudio de la Italia renacentista, Burckhart (1955, p. 81) comenta que hacia fines del siglo XIII "en Italia empezó a cundir la individualidad" en la

activa cultura cosmopolita de las ciudades del norte. Por contraste, Devane (1976) identifica el pleno florecimiento del individualismo con la Reforma del siglo XVI. Tanto Goldmann (1973) como Chenu (1969) sitúan el individualismo en el siglo XIII con el crecimiento de los mercados urbanos. En el caso de Inglaterra, se ha dicho que "la gente ordinaria en Inglaterra, al menos desde el siglo XIII fue de individualistas manifiestos, sumamente móviles en lo geográfico y lo social, 'racionales' en lo económico, orientados hacia el mercado, adquisitivos, centrados en sí mismos, en su parentesco y en su vida social" (Macfarlane, 1978, p. 163).

El término "individualismo", en su sentido moderno, data de la traducción inglesa (1946) de *La democracia en América*, de Alexis de Tocqueville, de 1835, cuando fue percibido como una "expresión nueva" (Williams, 1976, p. 136). Y sin embargo, Arieli (1964) sugiere que el concepto europeo de individualismo tiene ciertas implicaciones negativas de inestabilidad que hubo que reformular antes de que el individualismo pudiese ser aceptable como ideología en los Estados Unidos del siglo XIX. Aunque estas diferencias de periodización sugieren que el individualismo no sólo es el efecto de las relaciones capitalistas de producción e intercambio, no proscriben inmediatamente una asociación histórica y sociológica entre individualismo y capitalismo. El individualismo fue producto de los primeros desarrollos de los mercados urbanos, universidades independientes y la teología calvinista de la salvación; una vez empapado en el medio social de la Europa protestante, el individualismo se convirtió en la ideología secular de una naciente clase capitalista de propietarios.

Resulta posible mostrar una relación entre los intereses de propiedad de una clase capitalista y la ideología del individualismo, pero mucho menos verosímil resulta demostrar que la clase trabajadora aceptó las creencias individualistas o que el individualismo de la clase obrera tuvo el efecto de incorporar obreros a la sociedad capitalista. En la versión que da Locke del individualismo posesivo, la clase trabajadora fue excluida, en gran parte, de la sociedad civil por virtud de la exclusión de la propiedad. En términos más generales, no está claro que el modo de producción capitalista requiera las siete categorías del pensamiento de la Ilustración para quedar políticamente subordinado e incorporado. En la clásica posición marxista, la separación del trabajador de los medios de producción por la fuerza,

la incertidumbre del empleo, las dificultades de organización de la oposición política y la "aburrida compulsión" de las circunstancias económicas bastaron para obligar al trabajador a vender su fuerza de trabajo sin el factor adicional de la incorporación ideológica. Aunque el individualismo pueda ser una expresión de intereses burgueses, la clase obrera más probablemente abrazará principios colectivistas o mostrará una conciencia que contenga una mezcla de creencias dominantes y subordinadas (Parkin, 1972). En la medida en que el individualismo tiene pronunciadas consecuencias ideológicas, éstas tomarán la forma de "ayudar" a la clase dominante, como propietarios, a ejercer sus funciones económicas de intercambio. Sin embargo, importa recordar el carácter esencialmente disidente de las doctrinas individualistas que, contra la costumbre, legitimaron las pretensiones a la propiedad privada de la burguesía en el periodo de su formación: "Por consiguiente, el individualismo puede ser abrazado por grupos de cualquier índole que se opongan al *statu quo* y requieran una legitimación ideológica de su disidencia" (Abercrombie, 1980, p. 62). Una vez consolidada la situación política y económica de la burguesía dentro de la economía y en relación con el Estado, el individualismo puede perder parte de su importancia como principio legitimador.

Si la especificación de la conexión entre creencia y clase es problemática, más aún lo es la relación entre la creencia y el modo de producción. No dejan en claro Goldmann y otros escritores si el modo de producción capitalista es la causa de tales creencias, si tales creencias son requerimiento necesario del intercambio capitalista o si se encuentran uno y otro en una relación contingente. Goldmann parece adoptar dos posiciones bastante separadas: las creencias ilustradas fueron consecuencia de cambios en la organización de la producción y el intercambio económico; estas creencias fueron un requisito cultural que facilitó la restructuración económica; hubo una analogía entre el intercambio económico individual y los actores racionales individuales.

Los problemas planteados por el análisis de Goldmann también están presentes en casi todas las interpretaciones de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Weber (1965): ¿fue la relación entre la creencia calvinista y el comportamiento económico racional causal, contingente, análoga o de "afinidad"? Los argumentos del marxismo acerca del fetichismo de la mercancía resultan, analizados de cerca, argumentos de analogía.

En las teorías marxistas del derecho, se arguye convencionalmente que el capitalismo requiere ciertos apoyos legales para la propiedad individual. Más abstractamente, se sugiere que el sujeto legal ha de ser analizado como expresión legal de la forma de mercancía.

> Si los objetos dominan económicamente al hombre porque, como mercancías, encarnan una relación social que no está subordinada al hombre, entonces el hombre predomina sobre las cosas legalmente porque, en su capacidad de poseedor y propietario, simplemente es la personificación del sujeto legal abstracto e impersonal, el producto puro de las relaciones sociales. [Pashukanis, 1978, p. 113.]

El hombre abstracto de la economía política es como el hombre abstracto de la teoría jurídica, y ambos se asemejan al aislado sujeto teológico abstracto del calvinismo. La semejanza queda explicada por el fetichismo del pensamiento generado por las relaciones de intercambio en la producción de mercancías. Hay dificultades generales en las teorías del individualismo legal que tratan de extender el concepto marxista del fetichismo de *El capital* (Abercrombie, 1980), pero hay preguntas adicionales relacionadas con las formas de propiedad pública en el capitalismo avanzado. No invariablemente ocurre que los sujetos legales y económicos están, por decirlo así, investidos en la persona humana. El argumento del fetichismo ha de identificar la propiedad capitalista con la propiedad individual, mientras que: "Las formas corporadas de capital son inasimilables a esta coincidencia de sujetos (que poseen, calculan). El monopolio, al separar la propiedad y la posesión, el sujeto legal y el sujeto económico, disuelve las conexiones que son necesarias para las relaciones sociales capitalistas propiamente dichas" (Hirst, 1979, p. 119).

Por tanto, el individualismo legal es importante en las etapas tempranas del capitalismo, al legitimar la propiedad capitalista para poseedores individuales de propiedad privada, pero en el capitalismo avanzado es difícil ver cómo las pretensiones individuales de propiedad sean requisitos para la propiedad corporativa. Puede haber un papel residual para las creencias individualistas de esta forma en relación con la legitimación del consumo privado. Sin embargo, aunque el consumismo puede ser un rasgo pronunciado de las sociedades capitalistas avanzadas, este consumo individualizado existe al lado de una amplia variedad de consumo colectivo de la riqueza nacional.

Por último, en relación con el argumento de Goldmann, es importante establecer una distinción, un tanto obvia, entre creencias y acciones. Por ejemplo, existe una clara diferencia entre creer que los hombres son iguales y tratarlos como iguales. Un capitalista privado puede sentirse ideológicamente comprometido con la doctrina de la igualdad de derechos, pero, en la diaria organización de su empresa, puede tratar a las mujeres y los niños como desiguales, pagándoles menos que a los hombres por hora. En contra de Goldmann, ni siquiera es claro que la producción y el intercambio capitalistas requieran creencias o prácticas igualitarias; el capitalismo ha sido sumamente flexible al adaptarse a toda una variedad de sistemas de estratificación social, incluyendo los que se encontraban basados rígidamente en la raza (Parkin, 1982, p. 96). A la inversa, es posible que los capitalistas puedan creer en privado que el trabajo femenino es inferior al trabajo masculino, mientras se ven obligados por la legislación, la sindicalización y la escasez de mano de obra a tratar a los trabajadores por igual, sin atender a diferencias de sexo. No existe una clara relación entre la creencia y la práctica y esto parece sugerir una versión más compleja de la tesis de Goldmann:

(1) Comportamiento capitalista → (2) Práctica social → (3) Creencias

La variable que interviene (2) se refiere a acciones como tratar a la gente por igual en la práctica, lo que aporta el nexo entre el comportamiento capitalista (comprar y vender) y la creencia (creer que las personas deben ser tratadas como iguales).

La tesis de Goldmann se centra principalmente en (3), es decir, las creencias articuladas de los filósofos de la Ilustración concernientes a la autonomía, racionalidad e igualdad de los seres humanos. Trata de argüir que (3) es resultado de (1), a saber, que las relaciones de intercambio capitalistas producen o son análogas a las concepciones racionales de los sectores individuales. Su argumento no demuestra que las creencias acerca del individualismo y la igualdad estén presentes y sean eficaces en la conducta de comerciantes y capitalistas. Los problemas metodológicos para la investigación histórica que entraña esta distinción entre la creencia y la práctica rara vez han sido tocados por la sociología de la religión (Marshall, 1980).

Otra visión

Las conclusiones principales de este análisis son que el individualismo está asociado al desarrollo de las relaciones de intercambio urbanas y el surgimiento de una clase de propietarios de propiedad privada. El individualismo corrió a lo largo de dos canales sociales, separados pero relacionados. En primer lugar, hubo la vía pesimista del calvinismo ascético, en que el hombre caído se encuentra aislado ante Dios, despojado de todo apoyo sacramental. En segundo lugar, hubo la doctrina más optimista del individualismo racional, que floreció entre los intelectuales de la Ilustración. Por tanto, el individualismo empieza en la disensión; la disensión de los protestantes ante el catolicismo y la disensión de la burguesía ante las relaciones feudales de propiedad. Hay que distinguir claramente entre el individualismo y la individuación. El individualismo posesivo se vuelve cada vez menos pertinente a la producción capitalista, cuando la forma de propiedad es transformada por la separación de la propiedad y el control en el capitalismo avanzado. La individuación como método de control social se vuelve, correspondientemente, más aplicable en una sociedad en que el Estado extiende su control sobre la economía y la sociedad.

Ahora, es posible extender este argumento para considerar la contribución más vasta de la sociología de la religión al estudio del individualismo moderno. Esta consideración puede empezar con dos observaciones acerca de la sociología de la religión, de Weber, en particular acerca de dos lagunas en la colaboración de Weber. En primer lugar, Weber hizo poca contribución directa al análisis formal de la tipología Iglesia-secta; en cambio, le interesaron más los caminos de la salvación personal, como ascetismo y misticismo. Esta laguna puede explicarse en parte por la existencia de un cubrimiento exhaustivo de Ernst Troeltsch en *La enseñanza social de las Iglesias cristianas* (1931). En segundo lugar, Weber adoptó una actitud un tanto negativa hacia el misticismo, tratándolo como un acomodo emocional y a menudo ritualista al mundo secular. Por extensión, Weber tuvo muy poco que decir acerca del desarrollo del capitalismo posterior a la Reforma. De este modo, la sociología de la religión de Weber quedó organizada en torno del efecto del ascetismo puritano sobre el mundo moderno. La importancia de esta observación consiste en que el misticismo, como la individualidad, es una forma sumamente individual de disidencia;

además, se ha dicho que el misticismo ocupa un lugar prominente en las formas contemporáneas de disidencia personal ante el capitalismo racional. En ambos aspectos, resulta instructivo empezar con el tratamiento dado por Troeltsch a la Iglesia, la secta y el misticismo.

Troeltsch habla de individualismo

La tipología Iglesia-secta ha sido extensamente analizada en la sociología de la religión y se han hecho críticas igualmente extensas contra sus conclusiones principales (Niebuhr, 1929; Pope, 1942; Wilson, 1959 y 1982). En pocas palabras, las sectas son comunidades religiosas exclusivas, que dan especial importancia a su monopolio de la verdad religiosa, su democrática organización laica y la negativa de un clero sacerdotal y el sacramentalismo. Las sectas tienen normas estrictas para sus miembros, típicamente por medio de la conversión, y como resultado suelen ser grupos de protesta que obtienen sus miembros entre los desheredados y los desposeídos. El tipo de Iglesia tiene el conjunto opuesto de características, y recluta sus miembros por nacimiento, no por conversión, entre una base más extensa dentro de la estructura de clases. Trata los ritos de inclusión —bautismo, confesión, matrimonio y confirmación— como principales guías hacia su admisión, que es inclusiva y universal, implicando un nivel inferior de compromiso y apego definido. Así, las Iglesias suelen organizarse en torno del principio de *extra ecclesiam nulla salus:* la salvación personal reside en el marco ritual de la Iglesia organizada.

La implicación es que las sectas son el semillero auténtico del individualismo en oposición a las prácticas tradicionales y colectivistas de la Iglesia. El tipo de Iglesia da prominencia a la objetividad de la enseñanza y la experiencia religiosas, unidas en rituales consagrados para admitir y excluir a sus miembros; el tipo de sectas subraya la subjetividad de la experiencia religiosa, envuelta en la inmediatez de la propia experiencia de la conversión.

Esta dicotomía básica en la sociología de la religión ha hecho surgir extensas variaciones tipológicas con respecto a sociedades religiosas (Turner, 1970), órdenes religiosas (Hill, 1971), cultos (Campbell, 1972 y 1977) y denominación (Martin, 1962). Desde la perspectiva del razonamiento presente, el argumento de

Troeltsch de que la tipología Iglesia-secta fue pertinente en un marco en que la Iglesia establecida tenía un significado nacional tiene particular interés. Para Troeltsch, la oscilación de Iglesia y secta sólo se aplicaba a un marco anterior a la secularización, cuando la Iglesia abarcaba la población nacional. En el capitalismo moderno, esta oscilación de Iglesia conformista y secta disidente ha sido remplazada por la forma privada e individual de compromiso místico.

El aspecto de oposición y crítica del misticismo personal fue elemento importante en la definición de Troeltsch de esta forma de religión, que Troeltsch consideró básicamente como una experiencia viva e interna de la divinidad. El misticismo es, o bien indiferente a las formas externas del culto religioso, o bien hostil a las formas populares de religión, porque el místico considera ambas como superficiales y artificiales. La intensidad de la experiencia mística produce a menudo éxtasis, posesión y trance, que entonces pueden volverse fuentes de nuevas creencias y prácticas misteriosas. Para Troeltsch, el misticismo a menudo estuvo conectado con el erotismo, pues la excitación sexual fue utilizada para estimular el éxtasis religioso que, a su vez, pudo expresarse por medio de la sexualidad. Temas sufíes de "venid, llenad la copa y en el fuego de la primavera / el atuendo del invierno, de arrepentimiento, ponéos" ilustran adecuadamente este dualismo místico de carne y espíritu. Sin embargo, también se encontró presente este dualismo en el misticismo cristocéntrico de San Pablo y en los cuatro Evangelios según Juan el Bautista, con el simbolismo de las tinieblas y la luz. Este depender de la alegoría y el simbolismo es rasgo inevitable del misticismo, porque la experiencia y la conciencia mística son definidas por su inestabilidad (James, 1929). Al remontar el misticismo hasta los Evangelios del cristianismo, Troeltsch pudo afirmar que el misticismo, como el tipo de Iglesia y el tipo de secta, tuvo su origen en la visión teológica de la Iglesia primitiva. El carácter sociológico del misticismo distinguió radicalmente al misticismo, como tipo, ante la Iglesia y la secta.

La secta separa a los individuos del mundo pero los une en una cerrada camaradería y hace grandes expectativas de conformidad y adhesión entre sus miembros. Wesley, por ejemplo, que una vez describió la Iglesia de Inglaterra como una "cuerda de arena" hizo gran hincapié en la camaradería y el comunalismo. Sus bandas y reuniones de clase pretendían contraatacar el aislamiento de los creyentes dentro de la iglesia tradicional.

Wesley apeló al modelo de la Iglesia primitiva para justificar esta abrumadora preocupación por la comunidad de los fieles (Hill y Turner, 1971). El individualismo del misticismo religioso es muy distinto del individualismo sectario, porque "no hace hincapié en la relación entre individuos, sino sólo en las relaciones entre el alma y Dios" (Troeltsch, 1931, vol. 12, p. 743).

El misticismo suele ser indiferente hacia aquellos ritos que unen a los fieles en una comunidad. En cambio, está comprometido con la concepción de una Iglesia invisible que crea una unión puramente espiritual, que no pueden captar quienes no poseen una conciencia mística. Donde los místicos sí logran establecer grupos y jefes religiosos, estas comunidades tienden a ser muy variadas, íntimas y efímeras. El misticismo está, pues, en oposición a los dogmas formales y a las organizaciones eclesiásticas objetivas, pero su carácter de oposición es elitista y, a este respecto, la dicotomía místico/Iglesia, de Troeltsch, tiene una cercana relación con el contraste virtuoso/masa de Weber. Así, el misticismo "presupone, en forma muy aristocrática, que las formas concretas de culto continuarán para ser la religión de las masas. Sin embargo, su misión es llamar a los verdaderos hijos de Dios, sacándolos de ese culto externo, para elevarlos al Reino de Dios que está puramente en nosotros" (Troeltsch, 1931, vol. 2, p. 747). Paradójicamente, la oposición mística al dogma y a las prácticas formales no necesariamente conduce a una secesión, tan típica de las religiones sectarias. Para el místico, la cáscara externa del ritual simplemente no tenía nada que ver con la búsqueda de la salvación. El misticismo, como dice Troeltsch, sigue "viviendo" en otras comunidades y grupos religiosos, tratando de transformarlos mediante la experiencia interior y la respuesta subjetiva a Dios.

En la historia del protestantismo, el misticismo se ha ejercitado grandemente dentro del marco institucional de las sectas e Iglesias existentes, y por tanto no quedó enteramente separado de la tradición general del cristianismo occidental. Con la decadencia de la Iglesia como institución nacional y la creciente secularidad de la sociedad capitalista, el misticismo se ha divorciado cada vez más de la corriente central de la religión, para ser, básicamente, la visión de una *élite* educada:

> las clases educadas modernas no comprenden nada más que el misticismo. Esto se debe a la acción refleja del individualismo atomista de la civilización moderna... En su desprecio a la camaradería, el

> culto público, la historia, y la ética social, este tipo de "religión espiritual", pese a toda su profundidad y espiritualidad, sigue siendo una forma debilitada de vida religiosa, que debe mantenerse en su concreta plenitud de vida mediante Iglesias y sectas, si se quiere que un misticismo enteramente individualista las espiritualice. [Troeltsch, 1931, vol. 2, p. 799.]

El tratamiento que da Troeltsch a la historia del misticismo desde sus orígenes en el cristianismo paulino, pasando por las sectas protestantes hasta llegar al individualismo moderno, debe colocarse en el marco de los debates filosóficos de la cultura alemana que, a su vez, determinaron muchos de los parámetros teóricos de la sociología alemana. En particular, la tipología de las organizaciones religiosas en la socioteología de Troeltsch se relaciona directamente con las antinomias clásicas de las *geisteswissenschaften* alemanas. Estas antinomias son individuo/sociedad, subjetividad/objetividad, experiencia/conocimiento y libertad/determinismo (Robertson, 1978). La tipología de Troeltsch exploró implícitamente los problemas de cómo la experiencia individual y la subjetividad se relacionaban con las estructuras objetivas deterministas de la organización social. Los tres tipos de organización religiosa representan tres modos de conectar la religión con el mundo; en cierta medida, el misticismo reconcilió la dicotomía entre la subjetividad sectaria y la objetividad eclesiástica ofreciendo un lugar para la conciencia religiosa interna en el medio de la Iglesia y la secta. El místico "seguía viviendo en" las formas objetivas y externas de la religión, transformando al individuo y a la sociedad en el crisol de la experiencia.

Significado y cambio

El problema de reconciliar las antinomias del pensamiento kantiano puede tratarse, pues, como motivo central de la ciencia social alemana. En *Meaning and Change* (1978), Roland Robertson ha seguido este desarrollo a través de Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Simmel y Weber. Sin embargo, la cuestión de trascender las categorías de la epistemología kantiana fue críticamente esbozada en la obra de Georg Lukács (1971). En un argumento no muy distinto a la tesis presentada por Goldmann, Lukács trató las "antinomias del pensamiento burgués" como manifestación de la cosificación de la conciencia, resultante

de la naturaleza de las relaciones económicas en la sociedad capitalista. En suma, Lukács trazó las dicotomías características del pensamiento burgués, remontándolas al fetichismo de las mercancías producidas por las formas de intercambio económico en la sociedad capitalista. La filosofía kantiana en particular, con su marcada división entre el mundo fenomenal y el noumenal, manifestó la problemática de la subjetividad y la objetividad. La importancia de Kant, según la estimación de Lukács, radicó en que Kant reconoció la naturaleza intratable de la separación de libertad interna y de determinación externa por la naturaleza sin ofrecer ninguna resolución superficial de este conflicto. Sin embargo, el hombre kantiano, como Robinson Crusoe, fue completamente producto de las condiciones capitalistas:

> El hombre en la sociedad capitalista se enfrenta a una realidad "hecha" por él mismo (como clase) que le parece un fenómeno natural ajeno a él; se encuentra completamente a merced de sus "leyes" y su actividad está limitada a la explotación de la satisfacción inexorable de ciertas leyes individuales de sus propios intereses (egoístas). Pero aun cuando está "actuando", en la naturaleza del caso, sigue siendo el objeto y no el sujeto de los hechos. [Lukács, 1971, p. 135.]

Las divisiones del pensamiento burgués no podrían resolverse transformando las divisiones de la sociedad burguesa, es decir, por acción práctica; la solución a los dilemas filosóficos del sistema kantiano consistió, pues, en localizarlos en la acción revolucionaria del proletariado. Al modificar las estructuras básicas de las relaciones económicas capitalistas mediante la acción revolucionaria violenta, el proletariado liquidaría las formas básicas de la conciencia cosificada. El proletariado realizaría el despliegue de la Idea hegeliana, no en la contemplación, sino en la práctica.

Desde luego, el problema de Lukács fue que la conciencia real de la clase obrera en las primeras décadas del siglo xx no mostró los rasgos de auténtica conciencia de su papel revolucionario; ni siquiera mostró alguna promesa de una transformación próxima. En el periodo que condujo a la revolución, fue el partido el que tuvo que actuar como árbitro y mentor de la conciencia revolucionaria. Lukács no exploró seriamente los problemas del control burocrático de la política que dominaron la sociología política de Weber y de Michels; no pudo reconocer que la burocracia tenía una lógica política e intereses que son relativa-

mente independientes de la economía. La conciencia burocrática puede ser, así, tan parcial como la conciencia de la burguesía.

El legado de la búsqueda de un grupo social, por Lukács, que encarnara la razón y superara las antinomias del pensamiento se reprodujo en la escuela de Francfort que, particularmente en la filosofía de Marcuse, buscó en radicales, estudiantes, negros y mujeres la punta de lanza en radicales, estudiantes, negros un nivel teórico los teóricos críticos trataron de resolver la paradoja individuo/sociedad reconciliando el marxismo con el psicoanálisis freudiano (Held, 1980), a un nivel político la ausencia de revolución les empujó inexorablemente hacia el pesimismo, y por tanto, de vuelta a la visión pesimista de Weber sobre el desplome del individuo bajo el peso de la racionalidad técnica (Turner, 1981a).

El tema pesimista de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 1965) fue que las fuerzas mismas del progreso moderno que brotaron del calvinismo —pensamiento racional, hostilidad a la magia, un llamado ascético e individualismo— al crear una sociedad capitalista, llegaron, con el tiempo, a socavar la libertad de conciencia, el liberalismo y la autonomía personal. En el capitalismo, el significado mismo de la vida fue amenazado por la racionalidad técnica, por la ciencia y por la burocracia; el socialismo no ofreció una alternativa, ya que el socialismo industrial intensificaría el proceso de control por la vía de la agencia de la burocracia del partido. Al término de la jornada, iniciada por Lutero y Calvino, se encontraba la jaula de hierro de la sociedad capitalista. Resulta de particular interés que esta metáfora predominante de la sociedad capitalista hubiese sido extraída, por Weber, de *The Pilgrim's Progress*, de 1678, de John Bunyan (Tiryakian, 1981). El hombre, encerrado en un salón oscuro para arrepentirse de su vida de lujuria y placer, describió su condición como "la jaula de hierro de la desesperación". Fue esta nota de desesperación en el tratamiento dado por Weber a la relación individuo/sociedad la que claramente separó su posición de la de un anterior individualismo racionalista (Hunt, 1981). Cuando Bernard Mandeville, a comienzos del siglo XVIII, había afirmado en su *The Fable of the Bees** que los vicios individuales de codicia y avaricia resultaban en el bien público y el progreso económico, la "heterogonía negativa de propósitos" de Weber (Stark, 1967) sugería que hasta

* *La fábula de las abejas*, versión en español del FCE.

la bondad humana, de la que hay poca, debe acabar convirtiéndose en mal. Weber se describió a sí mismo como religiosamente amusical, pero su versión de la relación entre el individuo y la sociedad tenía un marcado sabor de pesimismo calvinista. El único modo de existencia para el intelectual moderno era una ética de la responsabilidad en dirección de una vocación de la ciencia o la política. La orientación mística del individuo privado era, para Weber, un compromiso inaceptable en relación con este mundo.

Como Weber pensó que una vocación religiosa en el mundo ya no era posible, buscó una resolución del complejo individuo/sociedad en la vocación de la ciencia y la política. Estas vocaciones eran una forma de ascetismo de este mundo por el cual podemos hacer frente a la seriedad de la vida con cierto grado de racionalidad. En contraste con las expectativas mesiánicas de Lukács, de violencia revolucionaria, el enfoque de Weber es tentativo y modesto. Los dos discursos de Weber sobre "la ciencia como vocación" y "la política como vocación" deben verse, pues, como un intento por aportar una ética que esté en armonía con el desencanto del capitalismo, una ética que ubique la autenticidad personal en la práctica de la ciencia o la política. Hay una legitimación última o trascendental para estas opciones, que sólo pueden encontrar un apoyo parcial en la investigación racional y el compromiso serio:

> La tensión entre la voluntad divina y el orden terrenal se ha transformado en la tensión entre la voluntad humana y el orden social, y la supremacía de la trascendencia ha sido remplazada por la de este mundo. La cosmovisión que tiene una afinidad electiva con la sociedad moderna sigue siendo dualista, pero ha perdido su anclaje trascendental: es una cosmovisión de inmanencia. [Roth y Schluchter, 1979, p. 52.]

Weber no vio alternativa a los procesos de individuación que eran necesarios en la sociedad capitalista para el control rutinario de las poblaciones, y que progresivamente socavaban las diferencias individuales. La individuación separa y estandariza, paradójicamente, a las personas en un sistema de control burocrático. Sin embargo, la individualidad podría florecer entre una *élite* que seriamente se enfrentara al desafío de la sociedad secular, no mediante un misticismo privado ni una fe caduca, sino mediante una vocación responsable en el mundo. La ironía fue que el destino personal de Weber —la enfermedad mental

y el fracaso político— le obligó a adoptar una función un tanto contemplativa en la sociedad, por lo cual tiene una dimensión mística pasiva. El problema de la individualidad en la sociología y la filosofía de Weber fue, como lo muestra Robertson (1978), parte de la tradición cultural alemana, pero también puede ser el producto del aislamiento contemplativo que ha sido el destino de los intelectuales.

VIII. LA RELIGIÓN Y LA LEGITIMIDAD POLÍTICA

Los dos cuerpos del rey

Efigies

El cronista Geoffrey le Baker nos dice que el rey Eduardo II fue asesinado en Berkeley en el año 1327, cuando le introdujeron en el ano un hierro al rojo blanco; su cuerpo, debidamente destripado y embalsamado, tres meses después fue quemado en la iglesia de la abadía de San Pedro en Gloucester, el 20 de diciembre. Su entierro constituyó un desarrollo importante en las prácticas mortuorias occidentales, ya que su cuerpo natural fue acompañado por una efigie que llevaba los símbolos de la autoridad real. Esta costumbre de colocar una efigie sobre el féretro del rey se convirtió, particularmente en Francia, en rasgo importante de los funerales reales.

El empleo de efigies fue, sencillamente, parte de la tradición jurídica y religiosa en que el rey tenía dos cuerpos: un cuerpo natural, sujeto a la muerte, y un cuerpo político, en el que residía una soberanía incorruptible (Kantorowics, 1957). La ficción visible de la efigie sobre el féretro remplazó a la realidad invisible de la descomposición física dentro del féretro, ofreciendo así "pruebas" de la creencia de que el rey nunca puede morir. Aunque Eduardo II como persona fue incompetente y no tuvo una muerte muy noble, el principio de autoridad soberana, competencia y continuidad se conservó en la persona ficticia de la efigie del rey (Prestwich, 1980).

El problema de legitimar el poder terrenal de que disfrutaban las instituciones políticas en cuestión de creencias y símbolos religiosos tiene ya un historial largo y complejo. Este problema es particularmente agudo en las culturas dominadas por el cristianismo que, en muchos aspectos, es una religión bastante apolítica. Más precisamente, la posición de la teología cristiana ortodoxa en relación con el poder político es una posición mixta. La primitiva teología cristiana consideró el poder de la Roma

imperial en particular y el poder político en general como algo maligno; el Apocalipsis de San Juan da testimonio de tal orientación antipolítica. Sin embargo, la Iglesia como institución se vio obligada a entrar en tratos con la autoridad mundana, y este pacto se logró por medio de la teología paulina, en la que sólo se alcanza la legitimidad del poder "por la gracia de Dios". La teología paulina echó la base para la idea de que el poder secular se deriva del poder divino y que los gobernantes seculares son, por ello, representantes de la autoridad sobrenatural. Cuando el monoteísmo cristiano se combinó posteriormente con el concepto romano de Imperio, el poder simbólico de los gobernantes romanos se extendió grandemente. En la Roma cristianizada había una tensión entre el desarrollo del césaro-papismo, en que el emperador era divino y estaba por encima de la ley, y los conceptos paulinos de "por la gracia de Dios", que implicaba una función simplemente ejecutiva para el poder secular, por ejemplo, al arrancar un mal por la fuerza. Estas relaciones entre religión y política pueden considerarse en los términos de la tesis de Walter Ullmann de que el surgimiento de la teoría política europea se formó por el contraste entre el principio descendente y el principio ascendente de monarquía (Ullmann, 1969 y 1975).

El análisis que Ullmann hace de la política medieval se centra en la cuestión de la legitimidad, es decir, ¿qué agente deberá ejercer el poder legítimo? La sociedad medieval ofreció dos respuestas totalmente contradictorias a esta pregunta en el tema descendente (el poder desciende de Dios) y el tema ascendente (el poder asciende de la comunidad).

La tesis ascendente, que cronológicamente precede al principio descendente, fue asociada a las asambleas populares de las tribus germánicas como las pinta Tácito en su *Germania*. Estos jefes tribales no tenían otro poder que el que habían recibido de la comunidad y las asambleas. Como el jefe era un representante, existía un derecho comunal de resistencia contra los jefes que abusaban de su posición:

> Hablando metafóricamente, el poder ascendía de la ancha base de una pirámide hasta su ápice, el rey o duque. La asamblea popular controlaba el gobierno del soberano y era principalmente como tribunal de derecho como la asamblea trabajaba en realidad. Esta teoría ascendente del gobierno también puede llamarse la teoría populista del gobierno, porque el poder original estaba anclado en el pueblo. [Ullmann, 1975, pp. 12-13.]

En contraste, en la teoría descendente la legitimidad de los gobernantes tiene su origen en Dios y por tanto la comunidad no tiene un genuino derecho de resistencia ni poder sobre el rey. El gobernante se considera como responsable ante Dios, no ante el pueblo, y por ello el principio descendente puede llamarse una teoría teocrática de gobierno. El poder va distribuyéndose hacia abajo por medio de funcionarios, que siguen siendo responsables ante el rey y no ante el pueblo al que gobiernan.

Bajo el efecto del Imperio romano cristianizado, el principio ascendente fue anulado y no reapareció hasta fines del siglo XIII. Para Ullmann, el principio ascendente se anticipó, por decirlo así, a los conceptos de consenso político y ciudadanía como piedras angulares de la teoría liberal moderna, mientras que la tesis descendente, que obtuvo, en realidad, su mayor triunfo en Bizancio, fue el producto de eruditos y clérigos. La coronación de los reyes como acto sacramental, y no la elección de representantes, indicó el triunfo del espíritu clerical en la tradición descendente de la legitimidad política. El ungimiento de la jerarquía clerical remplazó al consenso de la comunidad en la producción de gobernantes legítimos (Nelson, 1977).

La tesis de Ullmann fue criticada por imponer una versión moderna del constitucionalismo liberal a la práctica política medieval y por interpretar mal, por ejemplo, los escritos de Henry de Bracton sobre la monarquía (Oakley, 1973). Frente al cuadro de una oscilación entre principios ascendentes y descendentes, puede ser más apropiado considerar el desarrollo del pensamiento político medieval como una personalización de poder; es decir, la separación de la autoridad política de la persona del rey. El concepto de autoridad impersonal preparó así el desarrollo del Estado como abstracción política, separado de las personas que especialmente ejercen funciones políticas. Por ello, el pensamiento político medieval no sólo se preocupó por la fuente de la legitimidad, sino por la competencia con que se ejercía. Los debates acerca de la naturaleza sacra de la monarquía como fuente de legitimidad fueron complementados con nuevos conceptos de competencia política y administrativa:

> El prolongado proceso por el que el poder personal, teológicamente concebido, del gobernante se volvió impersonal y público condujo a nuevos términos en las discusiones de la autoridad política. El desarrollo de nuevos símbolos del poder público —"la corona", "la comunidad del reino", "el Estado del rey" y el carácter sobrenatural del

> gobernante ungido— todo reflejó intentos por reconciliar la antigua visión privada de la monarquía con la opinión pública nueva y más legalmente articulada. [Peters, 1970, pp. 19-20.]

En el siglo XIII, los teóricos empezaron a marcar la distinción entre gobernantes competentes pero ilegítimos *(tyrannus utilis)* y gobernantes incompetentes legítimos *(rex inutilis)*, lo que aportó normas para la resistencia y la deposición de reyes (Wieruszowski, 1963). El concepto de *rex inutilis* no cuestionaba la legalidad de la monarquía como tal; llamaba la atención hacia el desempeño del gobierno. Independientemente de elaboraciones teóricas, a lo largo del periodo medieval hubo reyes asesinados, depuestos u obligados a abdicar. En el caso de Eduardo II, su deposición y asesinato fue el resultado final de un reinado incompetente, pero la continuidad del reino fue llevada por el simbolismo de la efigie del rey y por la existencia de un heredero varón legítimo del trono. Para comprender esta separación de la persona y el poder, debemos volver a una exposición del análisis hecho por Kantorowicz de los dos cuerpos del rey.

Monarquía litúrgica

Los juristas de tiempos de los Tudor e isabelinos a menudo se adhirieron a opiniones decididamente místicas sobre los dos cuerpos del rey. De hecho, su orientación cristológica al debate concerniente a la naturaleza de la persona del rey tuvo sus orígenes en un tratado escrito cerca del año 1100 por un clérigo anónimo de Normandía, convenientemente conocido como el Anónimo Normando. Los escritores feudales conocieron perfectamente bien la interpretación compleja de lo secular y lo religioso. Los obispos podían ser barones; las iglesias ejercían funciones seculares. El Anónimo extendió esta obvia mezcla a la persona del rey que, al ser consagrado y ungido, quedaba lleno de *natura* y *gratia*. Así como Cristo fue el Dios-hombre, así los reyes cristianos eran *persona mixta*, teniendo capacidades seulares y espirituales. Esta visión sacra de la naturaleza de la persona del rey también implicaba una actitud de sometimiento y devoción de parte de los súbditos a su rey. La rebelión política contra el rey equivalía a levantamiento herético contra Dios. Se pensaba que Cristo, rey y sacerdote, estaba representado en la Tierra por el rey que también encarnaba estas funciones reli-

giosas y políticas. Esta teoría expresó la visión litúrgica de la monarquía que prevaleció entre los siglos IX y XII.

Los cambios que después ocurrieron en la teología, incluyendo un mayor hincapié en la naturaleza espiritual de Cristo, se reflejaron en las teorías sobre los reyes terrenales:

> Resultó el remplazo del concepto más cristocrático-litúrgico de la monarquía por una idea más teocrática-jurística de gobierno... Hubo un periodo de transición de la anterior monarquía litúrgica a la posterior monarquía medieval por derecho divino, periodo, claro en sus contornos, durante el cual una mediación real, aunque extrañamente secularizada, siguió existiendo, y durante el cual la idea del sacerdocio real invistió la Ley misma. [Kantorowicz, 1957, p. 93.]

En esta transición, se consideró que el rey estaba bajo la Ley y sometido a ella, no por necesidad, sino por libre elección. Como la Ley era la voluntad del rey, la relación entre la Ley y la monarquía era voluntaria. Otra versión de este contexto legal que se adaptó plenamente a la idea de *persona mixta* consistió en distinguir entre el Derecho Natural y el Derecho Positivo. La Ley de la Naturaleza era independiente y autosuficiente, mientras que las leyes positivas eran la creación de reinados y tribunales, y por consiguiente eran relativas y estaban sujetas a cambio. Correspondientemente, había una inmutable Justicia por todo el universo, contenida inadecuadamente dentro de la justicia de los tribunales seculares. El rey llegó a ser considerado como intermediario entre el Derecho Natural y el Derecho Positivo, entre la Justicia eterna y las decisiones de las cortes temporales. En el siglo XIII, la idea del rey por gracia de la imagen viva de Dios cedió a conceptos más abstractos del monarca como personificación de la Justicia. La yuxtaposición de la naturaleza y la gracia fue remplazada por el contraste entre las leyes naturales y las leyes humanas. Gradualmente, las perspectivas teológicas fueron adaptadas a los requerimientos administrativos de un Estado secular.

También estaban ocurriendo cambios en los conceptos tradicionales del "cuerpo místico de Cristo". Los tradicionales conceptos litúrgicos del *corpus mysticum* recibieron un contenido sociológico cuando estos conceptos ganaron una nueva referencia, a saber, el "cuerpo político". Mientras que el *corpus mysticum* originalmente se había referido a la hostia en la Eucaristía, ahora fue transferido gradualmente al cuerpo de la Iglesia y,

por último, a la sociedad en general. Estas ideas cristológicas estaban volviéndose gradualmente sociológicas.

Este cambio ejerció cierto efecto sobre las teorías de los cuerpos, porque el rey llegó a ser considerado como persona privada y como corporación pública. El rey era un hombre natural, pero también el símbolo inmortal del cuerpo nacional y la estructura política. Para ser rey, el rey ya no necesitaba los rituales litúrgicos que en la coronación lo "hacían", por decirlo así, un monarca ungido y deificado. El "pequeño interregno" entre el acceso y la coronación desapareció. El ceremonial de la coronación persistió, pero sirvió más a fines políticos que a fines ritualistas: "la verdadera legitimación del rey era dinástica, independiente de toda aprobación o consagración de parte de la Iglesia, e independiente de toda elección por el pueblo" (Kantorowicz, 1957, p. 330). La continuidad del poder llegó a quedar garantizada por los principios dinásticos, pero la separación de la persona y el cargo, el monarca y la corona, el individuo y la corporación, siguió siendo parte necesaria del edificio de la estabilidad política. Ante todo, el rey llegó a ser el símbolo abstracto de la autoridad y la *dignitas*. La continuidad del cuerpo del rey fue asegurada por el matrimonio dinástico legítimo; la continuidad del Estado, por la dignidad que moraba en la Corona.

El regicidio

La fuerza de la tesis de los dos cuerpos del rey como principio de la legitimidad política puede verse en las publicaciones de la "utopía real" que aparecieron después del interregno y la revolución gloriosa del siglo XVII; estos sistemas utópicos reconocieron que la armonía de la sociedad se fundamentaba en la presencia de un rey legítimo como cabeza del cuerpo social (Davis, 1981). Más dramáticamente, el tratamiento de los regicidios demuestra que un ataque a la persona privada del rey también es un ataque político a la sociedad, el cuerpo público del rey. Por ejemplo, el 28 de noviembre de 1660, el cuerpo de Oliver Cromwell, que había muerto dos años antes, fue sacado de la abadía de Westminster y, junto con los cadáveres de Bradshaw y de Ireton, fue llevado a Tyburn, para colgarlo del patíbulo. Les cortaron las cabezas y los exhibieron durante un día en el Westminster Hall (Ridley, 1977). Samuel Pepys, tan prosaico como siempre, marcó el día comprándose un sombrero por 35

chelines. Un caso no menos notable fue el del fallido regicida Damiens que, el 2 de marzo de 1757, fue condenado a su ejecución pública. Desmembraron a Damiens; quemaron su cadáver con azufre y lo redujeron a cenizas.

Este horripilante acontecimiento forma la primera escena de *Disciplina y castigo* (1979), de Michel Foucault. Basando su argumento en la versión dada por Kantorowicz a los dos cuerpos del rey, Foucault arguye que la medida del castigo físico para los regicidas es dada por la importancia de proteger a la sociedad que está representada en el cuerpo real. Cuando la legitimidad política llegó a disociarse del cuerpo físico del rey, hubo un cambio correspondiente en la naturaleza y el objeto del castigo. Según el principio de los dos cuerpos, "el cuerpo del condenado se convertía en propiedad del rey, en que el soberano dejaba su marca y hacía caer los efectos de su poder. Ahora, antes bien, será propiedad de la sociedad, objeto de una apropiación colectiva y útil" (Foucault, 1979, p. 109). El castigo del cuerpo fue remplazado por el castigo de obras públicas que indicaba un interés colectivo en la persona condenada y una preocupación por las cuestiones morales del castigo. Con adhesión al panopticismo, la penología llegó a enfocar los cuerpos dóciles y disciplinados, en lugar de la agonía impredecible del cadalso. Esta reorganización de las instituciones penológicas quedó así conectada con nuevas disciplinas del cuerpo, pero detrás de esta preparación del cuerpo se encontraban la historia y la formación del Estado, una historia que Foucault deliberadamente desdeña en favor de un análisis de la micropolítica del orden. Esta historia del Estado es base necesaria para toda discusión de la religión y la legitimidad política, y esta historia del poder político debe verse en términos de la transición del feudalismo al capitalismo pasando por el Estado absolutista.

Las ideologías de la legitimidad

Es característico de los textos que enfocan la cuestión de la legitimidad política a partir de una historia de la perspectiva de las ideas el que no muestren una conexión concreta entre la estructura política de la sociedad feudal y sus creencias legitimadoras; además, no se especifica a qué público van dirigidas estas teorías de la autoridad monárquica. Por ejemplo, es claro que la doctrina de los dos cuerpos del rey era una poderosa

ideología religiosa de la legitimidad política, pero no es claro qué clases sociales aceptaran esas doctrinas como evidentes, normativas y autoritarias.

Kantorowicz (1957) cita la famosa miniatura del libro de los Evangelios de Aquisgrán de 973, en la abadía de Reichenay, como típica del periodo cristocéntrico de la civilización europea (900-1100); la miniatura muestra al emperador Otón II claramente conectado con el poder divino, siendo el representante terrenal del mismo poder. ¿Quién vio esta miniatura y cómo respondió a ella? ¿Iba dirigido el simbolismo de la miniatura de Aquisgrán a la clase dominante, o estaba destinado a incorporar a la clase subordinada? ¿Quién comprendió el complejo simbolismo del artefacto? Estas preguntas no son planteadas por Kantorowicz y no surge ninguna respuesta clara a su monumental estudio. El simbolismo de Aquisgrán en realidad correspondía a la propia clase dominante. Los conflictos ideológicos que existían tras estos debates en la naturaleza de la monarquía fueron conflictos dentro de la clase dominante y dependen de un problema crucial: ¿era el rey un terrateniente junto con sus barones, o era el rey un ser superior cuya existencia garantizaba la autoridad de otros señores feudales?

El rasgo central del feudalismo en que brotaron estas ideas de la legitimidad política fue la lucha entre la autoridad local y la autoridad central. De este modo, el feudalismo europeo es apropiadamente conceptualizado como sistema de "soberanía dividida" (Anderson, 1974a). La relación entre señor y vasallo era relativamente igualitaria y muy personal, surgiendo de un vínculo político entre hombres en armas. Tras estas relaciones feudales entre señores, los campesinos estaban social y políticamente eximidos de este vínculo personal de camaradería. Vemos así que el feudalismo tenía una poderosa tendencia a la fragmentación en dinastías locales que estaban tenuemente conectadas con reinos centrales. Desde luego, había variaciones importantes por toda Europa; después de la conquista normanda, los reyes ingleses lograron, con bastante éxito, imponer su autoridad sobre otros terratenientes, pero en Francia la monarquía fue un tanto ineficaz en su relación con su *hinterland* (Duby, 1953).

Las ideologías políticas de este sistema, como las describen Ullmann y Kantorowicz, no fueron necesarias ni pertinentes a la incorporación normativa de los campesinos. Estas ideologías políticas iban dirigidas a la cuestión de la relación del rey con otros señores feudales. ¿Era el rey *primus inter pares*, o era el

origen supremo y único del poder y la autoridad? Puede verse a la doctrina de los dos cuerpos del rey como un intento por contraatacar la fragmentación del orden político feudal.

Ständestaat

Estas relaciones ideológicas y políticas eran muy distintas de las formas de asociación que brotaron dentro del sistema del Ständestaat. Al representar los intereses de las ciudades y posesiones por medio de los *parlements*, el Ständestaat desafió la autoridad personal y feudal del rey y sus nobles. Dentro de estas polis urbanas, los conceptos de derechos y franquicias corporativas fueron desarrollados por los juristas de la universidad y fueron muy distintos de los conceptos tradicionales de inmunidad feudal. En defensa de estos derechos jurídicos y de intereses comerciales en expansión, evolucionaron nuevas instituciones militares, especialmente la milicia urbana, que remplazaban a las formas feudales existentes de servicio militar personal (Weber, 1958). Desde los siglos XIII y XIV, el Ständestaat fue el marco para importantes desarrollos en instituciones jurídicas, políticas y administrativas: "En particular, el tamaño creciente de las ciudades y el hecho de que los grupos sociales distintivamente urbanos estuvieran comprometidos básicamente en afanes económicos... condujeron a la formación de cuerpos representativos elegidos que a menudo 'gobernaban' imponiendo estatutos: una inmensa innovación" (Poggi, 1978, p. 55).

Por toda Europa hubo varias "soluciones" al vaivén de la lucha política entre la monarquía y el Ständestaat y así entre varias formas de legitimidad política. El proceso de la centralización política fue más decisivo en Francia y Alemania que en Inglaterra, pero, aunque el crecimiento de la centralización del absolutismo parece ser una derrota de la autonomía de la ciudad local, el Estado absolutista fue importante al crear ciertos requerimientos administrativos y políticos para el capitalismo. De este modo, la paradoja del Estado absolutista desempeña función importante en la transición de la legitimidad personal del rey a la legitimidad impersonal de la ley.

El despotismo

Los términos *despotisme éclairé* y *despotisme légal* se utilizaron en el decenio de 1760 para distinguir el absolutismo ilustrado de

Europa, que reconocía la existencia de un Derecho Natural, y al que los súbditos se sometían voluntariamente, y el despotismo oriental, que era ilegal e involuntario (Hartung, 1957). La legitimidad del absolutismo ilustrado se basa en su carácter racional al eliminar los impedimentos locales y particulares al desarrollo comercial, instituyendo normas universales de administración, comunicación y transacciones económicas.

Aunque el Estado absolutista contribuyó a la caída del sistema de feudos, su relación con la aristocracia feudal tradicional fue contradictoria:

> Pues la evidente paradoja del Absolutismo en la Europa occidental fue que representó fundamentalmente un aparato para la protección de la propiedad y los privilegios aristocráticos, y sin embargo, al mismo tiempo, el medio por el cual esta protección era promovida pudo asegurar simultáneamente los intereses básicos de las nacientes clases mercantiles y manufactureras. [Anderson, 1974b, p. 40.]

El absolutismo ayudó a estas clases al crear sistemas uniformes de ley, reducir las restricciones internas al comercio, proteger las industrias nacionales por medio de tarifas, apoyar las empresas coloniales y desarrollar la racionalidad administrativa. En este creciente aparato administrativo, el periodo absolutista presenció el desarrollo del derecho público impersonal, que permitía mayor precisión y seguridad. Aunque los monarcas absolutistas adquirieron personalidades sobrehumanas, como lo indica el título de Luis XIV, *le Roi soleil*, la doctrina de los dos cuerpos del rey fomentó la separación entre el cuerpo personal del rey y el cuerpo abstracto del Estado. De acuerdo con las polis absolutistas, el Estado debería convertirse en un instrumento de la política pública, que organizaba la economía y los contornos de la sociedad civil.

En Europa, la adopción del derecho constitucional romano, el desarrollo del derecho público impersonal y la regulación formal de la burocracia civil representaron una importante reorganización política del poder, por medio de la cual el rey fue separado de una manera progresiva del Estado.

Hegel

El absolutismo de los siglos XVII y XVIII nos ofrece, así, el trasfondo del surgimiento pleno del modo de producción capitalista

y, en lo político, de los debates filosóficos concernientes a la relación entre el Estado abstracto y la concreción de la sociedad civil. El problema moderno de la legitimidad política se encuentra firmemente arraigado en los problemáticos vínculos entre las pretensiones universales del Estado y las pretensiones particulares de las clases sociales dentro de la sociedad. La doctrina del Estado abstracto universal encontró su apogeo en la filosofía idealista de Georg Hegel, para quien el Estado resolvía y transformaba los conflictos egoístas y particulares entre individuos dentro de la sociedad civil. Era en el Estado donde los individuos separados encontraron su libertad; el Estado era la encarnación de la razón y la universalidad, por encima de las particularidades y limitaciones de la sociedad civil (Kolakowski, 1978, vol. I). En la filosofía hegeliana, en un tiempo la divinidad fue inseparable del cuerpo del rey que la transfiere al Estado mismo: "Pues la verdad es la Unidad de la Voluntad universal y subjetiva; y lo universal se encuentra en el Estado, en sus leyes, sus disposiciones universales y racionales. El Estado es la Idea Divina como existe en la Tierra" (Hegel, 1956, p. 39).

La idea de que el Estado incorpora el desarrollo histórico de la razón y la libertad ofreció una legitimación general a todo Estado, en particular al Estado prusiano. Por consiguiente, se puede criticar a Hegel por haber ofrecido una justificación filosófica a los gobiernos *de facto*, como el gobierno prusiano de Federico Guillermo III (Popper, 1945). Desde el punto de vista de la sociología de la religión, sin embargo, es posible identificar dos importantes rutas seculares, partiendo de Hegel, que condujeron al problema contemporáneo de la legitimidad política, a saber: la crítica marxista y la perspectiva de Nietzsche/Weber sobre el Estado moderno.

Bien conocida es la objeción de Marx, y se le puede plantear en pocas palabras (Hibbin, 1978). Aunque existen considerables dudas sobre la naturaleza precisa de la teoría marxista del Estado (Holloway y Picciotto, 1978), Marx no creyó que el Estado en la sociedad capitalista pudiese trascender las divisiones sociales que eran consecuencia de las relaciones de producción capitalista. El Estado, si no era instrumento directo de la clase dominante, al menos funcionaba en interés del capital, asegurando las relaciones de producción económica y representando los intereses políticos del capital. El Estado no era un "fenómeno de la Idea", sino el producto de las relaciones de clase en una etapa definida de la historia. De este modo, en su debate

sobre la "Cuestión Judía", Marx afirmó que no era posible liberar a los judíos simplemente a nivel político; una auténtica libertad sólo podría resultar de una transformación radical de toda la base económica de la sociedad. La enajenación política de personas como sociedades privadas habría de resolverse mediante una transformación total de la base económica de la sociedad.

La teoría hegeliana del Estado no analizó las raíces del conflicto político en la anarquía de la economía capitalista (Mandel, 1969). Así como la separación del laico y el sacerdote representó en el catolicismo una forma de enajenación religiosa, así el Estado liberal de la época capitalista constituyó una enajenación política que separaba al ciudadano y al individuo privado. Las antinomias de la filosofía política burguesa —Estado/sociedad, ciudadano/individuo, público/privado— eran producto de las contradicciones de clase en la anatomía de la sociedad. El Estado como tal no tenía legitimidad intrínseca, siendo tan sólo un instrumento de la fuerza política que operaba en interés de la clase dominante.

La solución a esas contradicciones había que buscarla en la transformación del modo de producción capitalista por la clase obrera como clase universal. Si Marx, al sustituir "Estado" por "proletariado", como principio racional de la historia, permanecía dentro de la problemática hegeliana es algo que no nos importa de inmediato (Hyppolite, 1969). Y, de mayor importancia: la crítica marxista a la teoría hegeliana del Estado ofreció una importante apertura para las conceptualizaciones seculares del poder: la ley es el resultado de los conflictos seculares de clase y no tiene su fuente en una ley natural o una voluntad divina.

Weber

El punto crítico en la sociología del problema de la legitimidad del Estado se encuentra en la sociología política y la sociología del derecho de Max Weber. Para comprender la dificultad que Weber experimentó al identificar el ámbito de la legitimidad política en el mundo moderno, hemos de captar la naturaleza de las relaciones de subordinación de Weber respecto a Nietzsche. Para ambos, la bancarrota política de la política contemporánea, especialmente la política alemana, tenía su origen primero en lo que Nietzsche llamó la "muerte de Dios", es decir,

en la devaluación radical de la ley y las normas. Weber dijo que la honradez intelectual del sabio sólo podía juzgarse por su respuesta a las preguntas planteadas por Marx y Nietzsche (Baumgarten, 1964). Aunque la relación de Weber con Marx ha sido infinitamente analizada (Turner, 1981a), ha sido gravemente descuidada la continuidad de su sociología con el análisis nietzscheano del nihilismo moderno.

Comúnmente se ha considerado a Weber como el teórico de la legitimidad política. La idea de que el poder queda legitimado por referencia a la costumbre y la tradición, o a las pretensiones carismáticas de un jefe personal, o a los procedimientos jurídico-racionales de la administración política, a menudo se ha considerado como la contribución más importante de Weber a la sociología política. Así, se nos dice que:

> Ninguna forma de autoridad queda satisfecha con una obediencia que sea simplemente una sumisión externa por motivos de sentido común, comodidad o respeto: trata además de elevar a los miembros del grupo a la fe en su legitimidad, es decir, transformar la disciplina en una adhesión a la verdad que aquélla representa. Weber concibió tres tipos de autoridad legítima. [Freund, 1968, p. 229.]

Estas blandas interpretaciones de Weber pronto tropiezan con buen número de problemas básicos en su sociología del dominio: Weber arguyó, en los niveles práctico y teórico, que la legitimación del poder del Estado en la sociedad secular era profundamente incierta. Toda interpretación de la idea de la legitimidad de Weber ha de reconciliar buen número de corrientes contradictorias en la sociología política de Weber. Aunque ciertamente es verdad que, en su análisis formal del poder, Weber buscó las raíces de la legitimidad normativa en la tradición, el carisma y la racionalidad legal, su análisis de la política alemana se preocupó más por problemas de conflicto de clases y la lucha por el poder del Estado que por la cuestión del compromiso individual con la autoridad (Beetham, 1974). La crisis específica de Alemania fue que a causa de la modernización producida desde arriba por Bismarck, las clases medias carecían de experiencia política y de organización; por consiguiente, no hubo defensa social contra el avance burocrático del servicio civil en la vida individual. Así, Alemania careció de toda jefatura política creadora, porque la vida política fue ahogada por la burocracia (Giddens, 1972).

Al enfocar la sociología weberiana del dominio legítimo, también es importante separar su análisis de la política intraestatal, en que es importante la búsqueda de una validación normativa, de sus ideas sobre la política interestatal. Weber trató las relaciones entre Estados como cuestión de pura lucha política *(Machtpolitik)*, de modo que en la política moderna la arena internacional no se ve obstaculizada por regulaciones normativas. Estas dificultades en las interpretaciones de Weber han sido identificadas recientemente por Frank Parkin (1982), quien logró esbozar las dimensiones clave de la sociología política de Weber. Pese al interés de Weber en las propiedades formales de la legitimidad, se considera que las sociedades "no se mantienen unidas tanto por relaciones contractuales o por un consenso moral cuanto por el ejercicio del poder" (Parkin, 1982, p. 70). Al proteger su base territorial y al tratar con otros Estados, este "ejercicio del poder" es particularmente característico del Estado como institución social. En realidad, no es posible definir al Estado por sus fines, sino sólo por los medios que le son específicos, a saber, el ejercicio de la fuerza física.

El poder es, a la postre, un ejercicio de la coacción, independientemente de cómo perciban los actores sociales la legitimidad del poder, pero Parkin sugiere que Weber estableció una distinción entre el poder en general y el concepto más específico de dominio. Hay dos fuentes de dominio. La primera brota del control monopolista de los recursos económicos en el mercado; el dominio económico no requiere una obligación normativa y hace surgir lo que Marx llamó la "aburrida compulsión" de las disposiciones económicas. La segunda fuente de dominio brota del control monopólico de los oficios administrativos y, en opinión de Weber, esta propiedad de los medios de administración requiere legitimación y obediencia. En contraste con el poder como tal, el dominio administrativo depende de la obediencia a las órdenes. Es una "sociología del mando" la que produce la triple distinción entre los modos tradicional, carismático y racional de legitimación. Aunque esta sociología del mando fue plenamente articulada, no fue debidamente complementada con una "sociología de la obediencia".

Así, la sociología weberiana de la dominación legítima se interesó más en la cuestión del poder desde el punto de vista de los grupos dominantes que en la cuestión de la sumisión desde la perspectiva de la masa (Merquior, 1980). Sin embargo, Parkin sugiere que Weber esbozó los elementos de una teoría de la

obediencia en el discurso sobre la "política como vocación" y también en *Economía y sociedad,* donde Weber observó que la obediencia a una orden se lograba mediante "empatía o inspiración o persuasión por el argumento racional o por alguna combinación de estos tres tipos principales de influencias de una persona sobre otra" (Weber, 1968, vol. 2, p. 946). Este esbozo de una teoría de la obediencia es paralelo al análisis más completo de la dominación legítima y produce un modelo abstracto de los motivos de la obediencia:

Dominación	*Obediencia*
Tradición	Empática
Carisma	Inspiracional
Burocrática	Racional

La obediencia al ejercicio de la dominación es, pues, un fenómeno social complejo. El motivo de la obediencia no simplemente es cuestión de la percepción de las órdenes legítimas de los superiores, sino que puede incluir una obediencia apática, una aceptación pragmática, el temor al posible castigo y la simple comodidad. Sin embargo, resulta característico de la sociología weberiana del capitalismo industrial el que el ejercicio de la coacción sea un ingrediente esencial del orden social.

Este análisis de las tipologías de mando y obediencia sugiere, sin embargo, que Weber adoptó una visión estática del problema de la legitimidad. Es bien sabido que, en opinión de Weber, la dominación jurídico-racional y la obediencia racional habían remplazado gradualmente la tradición y el carisma como bases principales del control político en el capitalismo, pero también debemos tener en cuenta el análisis hecho por Weber de la fragilidad de la dominación jurídico-racional y la crisis de la legitimidad secular. Para captar la naturaleza de la visión pesimista de la política moderna en Weber, hemos de poner en primer término su sociología de la religión. Una vez que la crisis de la política y la crisis de la religión se ven como el tema único de la sociología de Weber, también debemos comprender la continuidad de su sociología, partiendo del proyecto de Nietzsche, de 1888, de superar el nihilismo y el cristianismo por una "revaluación de los valores".

Nietzsche

La preocupación por la *Kulturphilosophie* y la *Lebensphilosophie* de Nietzsche ha dejado en la sombra la contribución de Nietzsche a la filosofía política (Krell, 1981). Al defender a Nietzsche contra la recepción dada por los fascistas a su análisis de la voluntad, sus admiradores presentaron su filosofía como radicalmente antipolítica. Los análisis de la "voluntad de poder" de Nietzsche ubican correctamente "voluntad" y "poder" en el marco de un análisis del desarrollo individual, "superarse a sí mismo" y desarrollo moral. La "voluntad de poder" incluye el poder político, pero se centra principalmente en la existencia individual (Hollingdale, 1973).

Sin embargo, estas interpretaciones de Nietzsche no identifican la importancia de la crítica hecha por el filósofo a la política y el nacionalismo modernos, para hacer una evaluación general de su filosofía. Su estudio de la sociedad griega, su rechazo del nacionalismo alemán y su hostilidad a la política moderna como forma de degeneración moral constituyen una definida actitud política. Como muchos filósofos del siglo XIX, Nietzsche utilizó la polis griega como modelo para hacer una evaluación de la vida política contemporánea. Desde luego, Nietzsche reconoció que el rápido cambio social en Europa impedía todo retorno utópico a la política griega como modelo de organización social. Sin embargo, el discurso político griego aportó normas para hacer una evaluación de la decadencia política en la Alemania contemporánea.

La importancia del Estado griego para Nietzsche consistió en que ofrecía un espacio político dentro del cual los ciudadanos podían competir en sus argumentos. Como las competencias atléticas griegas, la política era una arena de la voluntad de poder. El conflicto de voluntades políticas institucionalizó la violencia y promovió el desarrollo de los mejores especímenes humanos. La estabilidad política interna y el desarrollo personal eran posibles porque el conflicto no se reprimía, sino que era sublimado en los juegos y la guerra (Strong, 1975). La pugna entre hombres antagónicos en el *agon* de las guerras externas y los juegos públicos producía resultados sociales y políticos "saludables". La decadencia de la política griega fue resultado de una reducción de las diferencias entre los individuos, la dependencia de principios morales de esclavos y la división del trabajo que hizo de los hombres simplemente unidades especializadas

dentro del marco social. Esta fragmentación y especialización destruyó la unidad prístina de la vida pública y la vida privada en la antigua polis griega.

En la Europa cristiana, este proceso de servidumbre ha continuado por la adhesión a la doctrina del conformismo político de la Epístola a los Romanos, de Pablo. El protestantismo luterniano, pese a sus llamados a la conciencia individual, simplemente perpetuó una moral de esclavos exigiendo adhesión al Estado secular. En la sociedad contemporánea, esta decadencia histórica de la política "saludable" ha sido disimulada por un compromiso idólatra con el nacionalismo. Con la muerte de Dios, el nacionalismo ofrece un significado artificial para los compromisos políticos, disimulando la profunda decadencia de la vida moral en la sociedad. En *Así hablaba Zaratustra* (Nietzsche, 1933), el Estado nacionalista es el ídolo moderno, que es instrumento de la represión para aplastar la individualidad y promover la esclavitud; el Estado moderno engendra hombres superfluos. Para Nietzsche, el socialismo no era una opción frente a la política represiva. En *La aurora,* de 1881, Nietzsche se quejó de que si el socialismo triunfara, los socialistas se colocarían ellos mismos "grilletes de hierro" e impondrían una "temible disciplina". La única justificación para el Estado era la promoción de "superhombres", es decir, individuos que no han suprimido sus afanes instintivos sino que los han dirigido hacia su propia realización. La muerte de Dios y la decadencia de la política no requerían un falso ídolo nacionalista, sino un total rompimiento moral y la revaluación de la vida.

El Estado secular

Hay buen número de paralelos obvios entre Nietzsche y Weber en su tratamiento de la individualidad contra el control político (Fleischmann, 1964). La defensa que Weber hace de la individualidad contra la conformidad política, su adhesión a la política carismática y su argumento "decisionista" en la ética de la responsabilidad, tienen clara semejanza con el concepto nietzscheano del "superhombre", el compromiso con el tema individualista en Schopenhauer y Emerson, y básicamente con la crítica de Nietzsche al Estado como obstáculo a la autosuperación. La metáfora de Weber de la sociedad moderna como "jaula de hierro" y "campamento de ejércitos" es compatible con ideas similares expresadas por Nietzsche.

El capitalismo requirió la rutinización administrativa y el cálculo del desempeño dentro de una detallada división del trabajo, impidiendo así la individualidad personal; la estandarización era inevitable a menos que las personas se negaran a "ser gobernadas como ovejas":

> en el "feudalismo benévolo" norteamericano, en las llamadas "instituciones de beneficencia" de Alemania, en la constitución de las fábricas rusas... por doquier el escenario está dispuesto para una nueva servidumbre. Sólo aguarda que el ritmo del "progreso" económico técnico *se haga más lento* y que la renta triunfe sobre la ganancia. Esta última victoria, unida al agotamiento de las tierras libres y el mercado libre que queden, harán "dóciles" a las masas. Entonces el hombre entrará en la casa de la servidumbre. [Weber, 1961, p. 71.]

La complejidad de la economía y la intervención del Estado crearían una demanda insaciable de trabajadores de oficina, funcionarios y administradores: el resultado sería el predominio de una "casta de mandarines". Contra estas corrientes de burocratización y conformidad de masas, Weber buscó las condiciones sociales y políticas que protegieran la individualidad y cultivaran "lo mejor que hay en los hombres, aquellas cualidades físicas y emocionales que nos gustaría mantener para la nación" (Bendix, 1966, p. 44).

Aunque es posible precisar ciertas similitudes entre la filosofía de Weber y la de Nietzsche, los aspectos más importantes de esta relación pueden resumirse bajo dos rubros generales: la secularización de la sociedad y la política como fuerza bruta. Nietzsche consideró la pérdida de valores trascendentales —la muerte de Dios— como el principal punto de cambio de la historia universal moderna, cuyo resultado no sólo era el declinar de los sistemas morales convencionales, sino la erradicación del significado moral para la propia vida humana. El resultado de este hecho terrible es que habitamos un mundo social en el que "Todo es falso, todo se permite" (Nietzsche, 1967a, sección 602). Sin embargo, en contraste con el sentimiento general de los ateos del siglo XIX, Nietzsche no sintió que la muerte de Dios fuese causa para una celebración entusiasta. Aunque el que los seres humanos se liberaran del sometimiento al Dios cristiano fuese condición necesaria para la autenticidad personal, no había motivos para creer que la secularización significaba inevitablemente un progreso moral. La visión nietzscheana de la secularización estaba íntimamente ligada a su rechazo general de la

teleología y más específicamente a su hostilidad hacia la doctrina del progreso asociada al positivismo y al darwinismo.

Para Nietzsche, la historia simplemente era la lucha interminable de grupos dentro y fuera del poder, como se expresaba mediante la voluntad de alcanzar el poder, y el resentimiento; no había una lógica necesaria en esta lucha, no había un desenvolvimiento hegeliano del Espíritu, ni un triunfo positivista de la ciencia. El tratamiento dado por Nietzsche a la Grecia clásica fue típico de su enfoque general a problemas históricos. Contra la visión convencional de la armonía griega, Nietzsche consideró a Grecia como una sociedad desgarrada por grupos y tradiciones en conflicto, pero la resolución de estas crisis mediante un intento de mezclar la energía dionisiaca y la forma apolínea produjo un dinámico medio cultural para la individualidad. Nietzsche negó la unidad de la historia y la unidad de la humanidad: sin embargo, la decadencia quedaba igualmente distribuida entre las civilizaciones humanas.

Weber compartió ambas suposiciones acerca del significado de la secularización para el desplome de la certidumbre moral y acerca de la imposibilidad del concepto de "progreso" histórico. Los discursos de Weber sobre política y ciencia como vocaciones están llenos de metáforas del Antiguo Testamento acerca de la pérdida de la inocencia y los efectos del Árbol de la Sadiduría (la ciencia racional). El capitalismo nos permite comer el Fruto Prohibido, pero, al hacer el mundo menos mágico y más inteligible, paradójicamente quita significado a la vida personal. Weber también se mostró claramente hostil al concepto de progreso en general y a la sugestión específica de que la ciencia social pudiera determinar fines inequívocos que nosotros debiéramos seguir. En la vida política, la consecuencia de la racionalización y la secularización fue que el Estado moderno, como institución que disfrutaba del monopolio de la fuerza, quedaba despojado de toda legitimidad metafísica, religiosa o sobrenatural. En la sociedad moderna, la divinidad que rodeó el cuerpo del rey, la santidad del derecho natural y la antiquísima legitimidad de la tradición nacional se derrumbaron dejando un vacío que la ley racional formal era incapaz de llenar.

La dominación legítima

La definición del Estado por Weber es una guía directa de su visión de la realidad política; desde el punto de vista de la so-

ciología política, el Estado es "una organización compulsiva con una base territorial... La pretensión del Estado moderno de monopolizar el uso de la fuerza le es tan esencial como su carácter de jurisdicción compulsiva y operación continua" (Weber, 1968, vol. I, p. 56). Como hemos visto en el análisis de la tradición, la cuestión de la legitimidad del dominio, el carisma y la racionalidad legal, ocupa lugar central en la sociología política de Weber.

En particular, el Estado moderno, en contraste con el cuerpo del rey, se basa en terrenos racionales de legitimidad legal, es decir, en "una creencia en la legalidad de las reglas aplicadas y el derecho de quienes fueron elevados a la autoridad bajo tales reglas, para emitir órdenes (autoridad legal)" (Weber, 1968, vol. I, p. 215).

En contraste con la autoridad carismática y tradicional, la racionalidad legal como principio de dominio se basa en una correcta adhesión a los procesos administrativos y las normas de toma de decisiones.

Sin embargo, en la explicación dada por Weber a la legalidad existe una circularidad inherente. Una regla es legítima si así se le considera, y la base de esta aceptación es que haya sido correctamente aplicada por procedimientos legítimos. El Estado es legítimo si puede de hecho aplicar reglas legítimas. Esta circularidad resulta de la adhesión de Weber a la neutralidad metodológica con respecto a los fines del Estado y al positivismo legal que anuló toda consideración de la justicia sustantiva. El Estado queda definido por sus medios institucionalizados de proceder, no por su carácter sustantivo: "Dictadura y democracia, fresa y vainilla" (Parkin, 1982, p. 73).

En la sociología del derecho, como la concibió Weber, las cuestiones de verdad y justicia sustantivas no pueden desempeñar un papel en una ciencia de las regularidades legales; las regularidades empíricas de la ley, no su significado normativo, son el enfoque de la sociología. La ley es simplemente una orden imperativa, apoyada por la violencia organizada y no un sistema de regularidades normativas basadas en valores sustantivos: tal fue la respuesta de Weber a *La concepción materialista histórica de la economía y el derecho*, de Rudolf Stammler, de 1906 (Weber, 1977).

El derecho natural

Sin embargo, el problema de la teoría del Estado de Weber fue que aunque la racionalidad legal pudiera legitimar la base del mando, era inadecuada como principio de obligación. Weber reconoció que el problema moderno de la obediencia política era, en gran parte, efecto del desplome del derecho natural, que en sí mismo fue consecuencia del doble proceso de secularización y racionalización. Weber reconoció que la secularización, el desarrollo del escepticismo legal y la crítica socialista del derecho hacían cada vez más difícil lograr una aceptación política en el capitalismo industrial.

La visión de Weber del derecho natural fue completa, ya que el derecho natural en distintas circunstancias sociales podría ser, ya la plataforma de la protesta política, ya la base de la integración legal de la sociedad. Ésta puede no ser una posición contradictoria, pues Weber desea sugerir que la tradición del derecho natural echaba las bases para las reclamaciones contra la sociedad (como en el concepto de "derechos naturales"), legitimaba las relaciones de intercambio (en los derechos naturales de la libertad de intercambio) y, por último, aportaba un apoyo absoluto al derecho secular, que seguía el modelo del derecho natural. En opinión de Weber, los sistemas jurídicos occidentales han pasado por una progresiva racionalización en sus rasgos sistemáticos y formales; habiendo brotado en la magia y la revelación, las leyes

> proceden a una racionalidad lógica y jurídica cada vez más especializada, pasando a veces por la desviación de una conveniencia sustantiva e informal teocrática o patrimonialmente condicionada. Por último, suponen, al menos desde un punto de vista externo, una sublimación lógica y un rigor deductivo cada vez mayores y desarrollan una técnica cada vez más racional en sus procedimientos. [Weber, 1968, vol. 2, p. 882.]

Por decirlo así, el derecho natural se encuentra a medio camino entre las leyes basadas en la revelación religiosa y las modernas leyes seculares, que tienen una precisión formal pero carecen de la autoridad normativa de leyes proféticas. El derecho natural se basa en normas que no son producto de una promulgación legal; su legitimidad no se deriva del "debido proceso de ley", sino de sus propiedades teleológicas e inmanentes. Las

normas de un sistema de derecho natural ofrecen "el tipo de legitimidad específico y único consistente de un orden legal que puede seguir siendo al mismo tiempo revelación religiosa y la autoritaria consagración de una tradición y sus portadores han perdido su fuerza" (Weber, 1968, vol. 2, p. 867).

El derecho natural se derivó parcialmente de la tradición cristiana, en la que se sostenía que Dios había de conformarse a las leyes de la naturaleza, y en parte de la Ilustración, en la que los derechos de los individuos eran parte de la naturaleza. El derecho natural tuvo, en la historia, una relación compleja con las clases sociales, porque a la vez legitimó los derechos de la propiedad individual y el derecho al producto del trabajo. Sin embargo, es evidente que Weber pensó que el derecho natural gozaba de una "dignidad" y autoridad que no son características del formalismo legal moderno. El declinar del derecho natural tuvo el efecto de debilitar el sistema jurídico como base de la legitimidad del Estado. La legitimidad formal es inadecuada como sistema para inducir la obediencia de las masas al ejercicio del poder.

Así, el sistema jurídico desarrolla un procedimiento neutral y técnico por el cual se logra por rutina la aprobación de las leyes; su legitimidad depende del hecho de que los pronunciamientos legales, en principio, no son arbitrarios ni *ad hoc*. Al mismo tiempo, la ley se encuentra viciada por las demandas contradictorias de las clases sociales. Los propietarios requieren seguridad jurídica de su propiedad, una constitución legal y la seguridad de la administración. Por contraste, la clase obrera pide justicia sustantiva y una reducción de su inseguridad en el mercado. Esta lucha de clases produce dos visiones contrastantes del derecho como sistema de regulación social o como fuente de derechos. Aunque la forma de la ley se vuelve cada vez más racional, el contenido de la ley se ve sometido a demandas seccionales de clase que brotan de la anarquía del mercado capitalista.

La sociedad capitalista

La paradoja de la sociedad capitalista es que, aun cuando el aparato de mando aumenta con el crecimiento de los sistemas de supervisión administrativa, las bases para la obediencia son difíciles de lograr. En el siglo XIX, la clase obrera adquirió derechos de ciudadanía, algunos de los cuales brotaron de la lucha

política, mientras que otros iban directamente en interés del capital. Estos derechos de ciudadanía incluyeron toda una diversidad de reclamaciones de participación política, mejora educativa, bienestar y provisión médica (Marshall, 1950). La implicación de estos derechos es que la clase obrera puede hacer reclamaciones extensas al Estado, que tienen el efecto de elevar el nivel de los impuestos y los gastos públicos. Por consiguiente, los derechos de ciudadanía de la clase obrera tienden a crear el permanente movimiento inflacionario dentro de la economía capitalista (Goldthorpe, 1978). Estas reclamaciones pueden ser periódicamente debilitadas o reducidas por una recesión económica, una inflación sostenida o el monetarismo, pero aún no han sido borradas en las democracias capitalistas occidentales. De este modo, el conflicto es rasgo permanente del mercado y los períodos de relativa paz industrial pueden explicarse, no por la existencia de un consenso normativo entre la administración y la mano de obra, sino por una regulación coercitiva:

> la regulación es, desde luego, totalmente inestable. Las redes de reglas tienen poca fuerza autoritaria, porque no hay un verdadero consenso acerca de la legitimidad de la regla, que representa la capacidad de un partido para imponer su voluntad a otro. Por consiguiente, cuando conviene hacerlo así, o cuando se mueve la balanza del poder, ambos bandos pasan por alto las reglas que habían apoyado o al menos tolerado. [Hill, 1981, p. 149.]

El Estado en la sociedad capitalista moderna ha de obtener, pues, la lealtad de los ciudadanos a cambio de ciertos beneficios, pero al mismo tiempo debe crear condiciones económicas favorables para el desarrollo capitalista. Estas dos actividades del Estado no son enteramente compatibles, porque las contribuciones de beneficencia a los ciudadanos tienden a socavar la rentabilidad de las empresas capitalistas *individuales* pese a producir una saludable y educada fuerza de trabajo para el capitalismo en general.

Estas presiones contradictorias entre los derechos de los ciudadanos y las ganancias son parte de un problema más general que Jürgen Habermas (1976) ha identificado como una crisis sistemática del capitalismo por su motivación económica y su legitimidad. Aunque el Estado intente obtener la lealtad de los ciudadanos por medio de la beneficencia, la relación competitiva entre los partidos políticos tiende a elevar la esperanza de

los votantes, en materia de beneficios sociales que la economía no puede dar. Esta brecha entre las expectativas de los electores y el desempeño de los gobiernos resulta en un desequilibrio a largo plazo de los acuerdos políticos. Además, el mercado de empleo no puede satisfacer plenamente las esperanzas de carreras estables y convenientes, que son generadas por el moderno programa escolar. Estas crisis de legitimación y motivos se complican por la ausencia de una cultura con raíces en valores religiosos generales. El Estado no puede depender de la religión o del derecho natural como base de su legitimidad. En las sociedades capitalistas, la cultura burguesa "siempre dependió de una complementación motivacionalmente eficaz por medio de una cosmovisión tradicional. La religión, habiéndose retirado a las regiones de la creencia subjetiva, ya no puede satisfacer las necesidades de comunicación" (Habermas, 1976, p. 77).

Ni el cristianismo tradicional ni los nuevos movimientos religiosos tienen ninguna pertinencia para las cuestiones públicas de legitimar la actividad del Estado, la distribución de la beneficencia o la estructura de la economía.

El Estado en la sociedad moderna se apoya, por decirlo así, en un báculo escindido porque el sistema político ha de justificar la distribución desigual de recompensas a falta de una legitimidad general. La desigualdad económica tiene que ser legitimada en el marco de esperanzas de beneficencia grandes y crecientes. Este déficit de legitimación no puede llenarse por medio de una administración ideológica porque, en opinión de Habermas, las ideologías sólo triunfan si tienen una cualidad natural, y no planeada. Las tradiciones culturales "siguen estando 'vivas' mientras cobran su forma de manera natural no planeada, o son forjadas por una conciencia hermenéutica" (Habermas, 1976, p. 70). No puede haber una provisión administrativa de sistemas de significado. Los intentos políticos por generar un compromiso ideológico mediante la organización del programa educativo tienden a ser contraproducentes. En realidad, el requerimiento de planificación en el capitalismo avanzado socava importantes elementos de la ideología burguesa, como el individualismo privatizado.

Resumen

Podemos resumir ahora este análisis de la relación entre la religión y la política. En el feudalismo, los conceptos de la monar-

quía divina y los dos cuerpos del rey surgieron a través de la lucha política entre terratenientes. La religión aportó el medio simbólico por el cual la clase dominante conceptualizaba sus relaciones políticas. La integración de las sociedades feudales fue *ayudada* por un sistema religioso común, pero éste no fue un requerimiento *necesario;* los campesinos estaban excluidos de la vida política y la enorme desigualdad militar entre señores y siervos normalmente bastaba para asegurar la continuidad del dominio feudal.

La transición del feudalismo al capitalismo fue caracterizada por una creciente impersonalización del poder, en que la soberanía del Estado se separó de la persona del rey; en la teoría jurídica, la recepción del derecho romano aportó una nueva base a la legalidad. La oposición política de la burguesía a las relaciones feudales acabó por ser legitimada por referencia a "Naturaleza"' y "Razón", que garantizaban los derechos individuales a la propiedad y a la libertad de intercambio. En el capitalismo temprano, el Estado fue subordinado al mercado y esta situación fue legitimada para la clase dominante mediante teorías utilitarias de propiedad individual.

La crisis del capitalismo tardío es resultado de: 1) la entrada de la clase obrera como ciudadanos en la arena política; 2) lo inadecuado de la economía para satisfacer las crecientes expectativas de beneficencia; y 3) la incapacidad del formalismo jurídico para aportar un sistema de legitimación normativa para la continuada desigualdad socioeconómica entre ciudadanos formalmente iguales. Las sociedades capitalistas avanzadas no son coherentes ni están integradas en torno de un sistema de valores comunes, sino que su continuidad se logra por: 1) un extenso aparato regulador que tiene varios elementos legales, políticos y represivos; 2) la dificultad de mantener la oposición política; 3) atractivos de beneficencia que son pragmáticamente aceptados; 4) participación política pasiva; y 5) la "aburrida compulsión" de las relaciones económicas que crean una dependencia social pese a un declinar general en la demanda de mano de obra que el cambio tecnológico produce en las empresas capitalistas avanzadas. El compromiso político con el capitalismo puede ser periódicamente, por decirlo así, "superado" por el nacionalismo o por rituales colectivos como coronaciones y tomas de posesión de presidentes. Pese a las afirmaciones en sentido contrario (Shils y Young, 1953), en la baja Edad Media, el significado litúrgico auténtico de la monarquía como centro de la

ceremonia de la coronación había sido despojado de su importancia constitucional (Kantorowicz, 1957, p. 329).

Las sociedades capitalistas sí experimentan crisis de legitimación, pero no son fatales, ya que la continuidad social se logra por otros medios. Tales sociedades pueden "tolerar" extensas desviaciones sexuales, políticas y sociales, mientras al mismo tiempo generan movimientos en favor de la reforma moral entre públicos de clase media. La paradoja de tales sociedades es que una gran diversidad de fenómenos culturales pueden adoptar una forma comercializada, desde la desviación juvenil hasta movimientos potenciales humanos de clase media (Stone, 1978). La transformación de la protesta del *rock* y los estilos *punk* de la clase obrera en empresas comerciales constituye probablemente el ejemplo clásico (Fríth, 1978).

En conclusión, la religión ha sido, a lo largo de la historia, una ayuda a la continuidad social de las clases políticamente dominantes, pero no es un requerimiento necesario de las sociedades capitalistas. Es posible lograr la afirmación política pese a la ausencia de un mandamiento legítimo.

IX. RELIGIÓN Y POLÍTICA GLOBAL

La religión en la sociedad moderna

En las sociedades contemporáneas occidentales encontramos una gran variedad de formas y prácticas religiosas, pero es posible hacer una afirmación general de las principales dimensiones sociológicas del "sistema religioso". La tradición cristiana predominante, heredada del periodo preindustrial, ha experimentado una importante pérdida en su importancia institucional y su efecto social. En este sentido, el cristianismo institucionalizado se ha secularizado por un declinar tanto de sus miembros, como de adhesión, riqueza y prestigio (Wilson, 1966 y 1982). El Estado ya no puede ser legitimado por un conjunto generalizador de valores absolutos por referencia al derecho divino de los reyes o por el derecho natural. La educación, la beneficencia, la medicina y el derecho son terrenos institucionales relativamente separados de las Iglesias y que operan como arenas públicas bajo la supervisión general del gobierno secular. Las Iglesias como instituciones especializadas han quedado relegadas a la periferia de la vida social, ofreciendo ciertos rituales especiales de bautismo, matrimonio y muerte. El resultado es que la "identidad personal se vuelve esencialmente un fenómeno privado" (Luckmann, 1967, p. 97). De este modo, los sistemas religiosos modernos se vuelven privatizados, flexibles y esencialmente experimentales, aportando marcos para el individuo y adaptaciones a las contingencias de las circunstancias contemporáneas (Bellah, 1964).

Al nivel de organización, el desgaste de las Iglesias cristianas de la corriente central y sus denominaciones ofrece un marco general para amalgamaciones y una aceptación del diálogo y el ecumenismo. Los intentos eclesiásticos por unir Iglesias se fincan en una auténtica visión teológica de la unidad cristiana, pero inevitablemente implican una disminución del compromiso específico con las tradiciones religiosas y una disposición a abandonar la adhesión definitiva a tradiciones que antes eran muy caras. Paradójicamente, los esfuerzos por resolver las diferencias interdenominacionales producen conflictos intrainstitucio-

nales que socavan más aún el efecto social de las Iglesias (Turner, 1972b). El efecto simultáneo de la secularización y del ecumenismo varía considerablemente entre las diversas denominaciones y es posible trazar estas variaciones como un continuo entre las Iglesias protestantes de la corriente principal, que muestran bajos niveles de creencia ortodoxa y compromiso, y los grupos sectarios, que conservan un estilo más tradicional de adhesión al cristianismo convencional (Glock y Stark, 1965; Stark y Glock, 1968). Esta atenuación general de la creencia y el compromiso religiosos procede a lo largo de la retención parcial de la fe, de parte de instituciones sectarias en pequeña escala (Wilson, 1970a).

La paradoja de la cultura religiosa moderna es que esta disminución de la cultura cristiana tradicional ha ido acompañada por una proliferación de cultos marginales, especialmente por grupos religiosos influidos por creencias orientales (Glock, 1973; Zaretsky y Leone, 1974; Glock y Bellah, 1976; Richardson, 1977; Needleman y Baker, 1978). Existe, aparentemente, una contradicción entre el desarrollo de dichos cultos marginales y el desarrollo de una sociedad marginal, secular y tecnológica. Pero, si se mira más de cerca, podrá decirse que los nuevos movimientos religiosos aportan un medio social en que individuos marginados o aislados pueden encontrar un marco significativo para su parcial reintegración a la sociedad. Cultos religiosos como la Misión de la Luz Divina y Meher Baba sirven para resocializar e integrar adolescentes marginados, los que han abandonado la escuela y adictos a las drogas, de regreso a la rutina convencional del empleo, la vida familiar monógama y la educación (Robbins, 1969; Marx y Ellison, 1975). La vastedad de cultos de la sociedad contemporánea no es, por tanto, una prueba contra la secularización, sino una confirmación de la corriente de la creencia y la práctica religiosas hacia la marginalidad y la privatización sociales (Wilson, 1976). Grupos de cultos religiosos, como la cultura juvenil en general, tienen el efecto de integrar a los grupos marginados con compromisos sociales bajos al trabajo y a la familia en la corriente principal de la vida social (Eisenstadt, 1956).

La diversidad de las culturas modernas y la ausencia de límites modernos en la selección de los estilos de vida tienen las características de un supermercado pluralista (Berger, 1969). Dentro del mercado cultural, las elecciones no están políticamente limitadas y la selección de estilos de vida cultural es, en

principio, ilimitada. Podemos optar por el budismo el lunes, el zen el martes, el sufismo el miércoles, y tener libre el resto de la semana. En las sociedades democráticas avanzadas no hay límites eficaces a estas opciones personales, siempre que no afecten las operaciones cotidianas de la burocracia reguladora del Estado. Tales elecciones son puramente privadas y enteramente opcionales. También puede decirse que la diversidad y el pluralismo del mercado cultural compensan las limitaciones y la severidad del lugar de trabajo. Como el alcoholismo y la sexualidad, el pluralismo religioso aporta la contraparte espiritual para la rigidez del espacio y el tiempo en el taller de la fábrica. Sin embargo, los nuevos movimientos religiosos obtienen muchos reclutas entre los estratos burocráticos y entre las filas de los ejecutivos jóvenes. Entre tales hombres de organización, el nuevo margen religioso ofrece prometedoras técnicas de autorrealización personal; como tales, son versiones modernizadas de una secularizada ética protestante del triunfo en la vida. Los nuevos movimientos religiosos pueden considerarse como versiones contemporáneas de la antigua literatura inspiradora norteamericana que prometía el triunfo personal y la recompensa material como consecuencia de una buena adhesión religiosa (Schneider y Dornbusch, 1958).

La continuidad de la religión popular en oposición a la corriente general de la secularización religiosa se ha explicado por la moderna búsqueda de comunidad, en que los cultos ofrecen una ubicación social para los individuos enajenados (Snelling y Whiteley, 1974). Tales grupos religiosos también se han interpretado como una búsqueda básica del significado existencial en una sociedad dominada por la racionalidad burocrática y la tecnología (Glock, 1976). Dentro de una perspectiva materialista de la religión, este estudio ha intentado ubicar la diversidad de las formas religiosas modernas dentro de un contexto económico en que el comportamiento religioso se ha divorciado del sistema de propiedad. Sin negar la importancia de tales grupos religiosos como focos de comunidad y significado, la posibilidad de nuevos movimientos religiosos existe porque el cristianismo tradicional se ha divorciado de su papel habitual en relación con la conservación y distribución de la propiedad privada.

Ahora que las instituciones —bancos, gobiernos, compañías y fondos de pensión— en lugar de individuos y familias, constituyen la fuente principal de financiamiento para inversión a

largo plazo, la necesidad del control moral sobre esposas, hijos mayores e hijas ha disminuido. El antiguo vínculo entre el cuerpo, la propiedad y la familia bajo la regulación social de la religión se ha descompuesto en el capitalismo avanzado por el surgimiento de las finanzas despersonalizadas, la separación de propiedad y control, y el predominio de la empresa multinacional (Bell, 1961; Scott, 1979). Expresado un tanto opacamente, en el capitalismo moderno el sujeto económico ya no es un sujeto moral o religioso sino tan sólo una institución sujeta a cierto grado de regulación jurídica. Como el sistema económico no depende de conceptos de honor, castidad o caballerosidad para lograr la distribución de los recursos, el capitalismo no se ve perturbado por altos niveles de divorcio, desobediencia filial o ninfomanía. En el capitalismo, la desviación adopta típicamente una forma comercializada perfectamente congruente con las pautas económicas de la cultura "normal". Esto no es decir que los esposos no prefieran esposas fieles, hijas obedientes e hijos leales, mientras ellos adoptan una doble norma de sexualidad. Simplemente, es afirmar que la economía capitalista no queda dislocada cuando no se realizan estas preferencias patrimoniales.

La religión y los valores sociales

En el lenguaje de una sociología más tradicional, no hay sistema de valores generales que integre individuos o clases en la cultura dominante de la sociedad capitalista avanzada. Cierto es que en una sociedad como la Gran Bretaña, donde las diferencias de categoría entre grupos sociales son claramente marcadas por acento, educación, gusto y cultura regional, la religión continúa ofreciendo cierta medida de coherencia cultural entre los grupos dominantes. En Inglaterra, las conexiones tradicionales entre el anglicanismo, el club y la escuela aún sirven como marcas sociales de "confiabilidad" (MacIntyre, 1967b). Sin embargo, en la antigua aristocracia rural, tener un hijo en una universidad prestigiada y una hija en una comuna rural no sería una combinación insólita ni causaría ningún desprestigio. Las comunas mismas se convierten en nuevas escuelas terminales. El cristianismo convencional puede servir como rasgo de solidaridad intragrupal, pero ya no desempeña cruciales funciones económicas para una clase terrateniente ni expresa una coherencia subyacente de la comunidad moral. Gran Bretaña es pecu-

liar, desde luego, en toda una variedad de formas; es una de las pocas sociedades modernas industriales que no es hasta un grado importante una sociedad de inmigrantes.

En muchas "naciones nuevas" la religión tiene una importante función social en la conservación de las culturas étnicas y en la mediación entre la comunidad huésped y el grupo de inmigrantes. Aunque el establecimiento en Canadá (Coward y Kawamura, 1977) y en Australia aspiró a mantener la alianza del protestantismo, la lealtad y el Imperio, su diversidad inherente impidió la integración de sociedades de *commonwealth* en torno a un valor religioso predominante (Mol, 1972). En Australia, el Anzac Day fue un acontecimiento peculiar puramente nacional y no una celebración de concepciones protestantes de lealtad imperial (Firth y Hoorn, 1979). La presencia de considerables comunidades musulmanas dentro de la antigua comunidad claramente restringe el efecto del simbolismo nacional en un marco específico religioso (Abedin, 1979). Igualmente difícil es afirmar que el deporte constituye un vehículo para la expresión de sentimientos nacionales en tan diversas sociedades y que, por lo tanto, el deporte actúa como un "ritual secular" que une la sociedad con la fuerza de una religión (Moore y Meyerhoff, 1977). La afición al deporte en las sociedades de *commonwealth* a menudo sirve para separar religiones o clases, dando así expresión a conflictos sociales que no se resuelven al nivel de la competencia. En las sociedades con gran diversidad étnica o cultural el apego específico y exclusivo a tradiciones religiosas particulares tiende a disminuir a lo largo de las generaciones. La tercera generación y las subsiguientes *pueden* sentir apego hacia la comunidad en general mediante el simbolismo de la "religión nacional", como "el modo de vida norteamericano" (Richey, 1974). Estos rasgos de integración nacional son, en mi opinión, mínimos; la diversidad y el pluralismo de las sociedades industriales no se resuelve por la religión, sino que son expresados y reforzados por ella.

Una consecuencia institucional del pluralismo en las sociedades capitalistas es que los profesionales de la religión ya no tienen un monopolio como portavoces de la cultura dominante. A lo largo de la historia, he afirmado que el control de los sacerdotes sobre toda la sociedad siempre fue limitado, pero que unas sociedades precapitalistas disfrutaron de privilegios culturales exclusivos dentro de la clase dominante. El tradicional monopolio del clero sobre la educación, la beneficencia, los

ritos de matrimonio y muerte, y su prominencia general en la cultura ha sido desafiado con todo éxito, según Wilson (1966), por el surgimiento de "profesiones" de "ayudas" o de "servicios", con buenas credenciales modernas. Como resultado, el clero ha sufrido un agudo declinar en su reclutamiento, calificaciones, ingresos e importancia social, aunque hay pruebas de que su prestigio sigue siendo relativamente alto. Aun cuando la demanda del sacerdote en las ceremonias matrimoniales y funerales sigue siendo considerable, han brotado servicios seculares, especialmente en relación con segundos matrimonios. Aun en el servicio fúnebre, el clero compite hoy con calificados "especialistas de la muerte" (Huntington y Metcalf, 1979). Por tanto, es posible considerar la decadencia del clero como profesión dominante, por un declinar general en su importancia social, pero esta perspectiva pasa por alto la cuestión principal: la desaparición del clero como guardián del mundo espiritual de la clase dominante. Los sacerdotes como confesores de reyes, directores espirituales de damas y educadores de jóvenes aristócratas han desaparecido al ser remplazada la familia feudal por el capitalista industrial y luego por la junta de directores.

Puesto que la sociedad secular no posee ningún sistema general de valores que le dé legitimidad absoluta a las funciones sociales, económicas y políticas, la coherencia de la sociedad contemporánea depende cada vez más de una variedad de prácticas reguladoras, frenos económicos y, a la postre, la fuerza. En el lugar de trabajo y en la sociedad en general, la realidad cotidiana llega a depender de la operación regular de la burocracia y de una administración predecible que reduce los actores sociales, en opinión de Weber, a "pequeños engranajes" en la "jaula de hierro" (Krygier, 1979). Una sociedad así administrada está, desde luego, puntuada periódicamente por resurgimientos religiosos, movimientos carismáticos y nostalgia espiritual, pero tales movimientos no contienen la tendencia hacia modos seculares de existencia. La paradoja central de la sociedad secular para la sociología de la religión es, sin embargo, reconciliar los hechos irreductibles de la secularización con la centralidad de la religión, especialmente en una escala global, con la oposición política, por ejemplo, en Rusia, Polonia, Irán, Sudamérica o Israel.

La religión y la política

En general, la relación entre religión y política está forjada por la historia de las conexiones entre tradiciones religiosas mayoritarias y minoritarias. A este respecto, podemos conceptualizar un continuo social entre marcos religiosos monopolistas (Italia), con situaciones pluralistas donde no hay una Iglesia establecida (Estados Unidos) con duopolios en que el protestantismo y el catolicismo ejercen una influencia casi igual sobre la población (los Países Bajos). La naturaleza de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, por consiguiente, el carácter de la oposición política variarán considerablemente según el contexto general del monopolio religioso, duopolio o *laissez faire* (Martin, 1978).

Otra dimensión importante de la teoría general de Martin de los centros de secularización sobre la cuestión de si la religión es considerada por una población como impuesta desde el exterior o si la religión funciona como vehículo para el sentimiento nacional contra la agresión exterior. Por ejemplo, la adhesión religiosa a menudo va asociada a un nacionalismo reactivo y cultural contra el control político del exterior. Con objeto de dar un marco al análisis de la religión en relación con el radicalismo político a escala mundial, es útil establecer una distinción entre los conflictos intraestatales y las relaciones intraestatales. Esta última categoría incluye las situaciones en que una religión ajena es impuesta a una población sometida como resultado de la opresión colonial; en las situaciones coloniales, la religión puede volverse el vehículo de la unificación y la liberación nacionales. La primera categoría incluye los conflictos regionales dentro de una nación-Estado en que el desequilibrio económico hace surgir la política de separatismo y las identidades regionales se expresan por medio de instituciones locales religiosas como medios de identidades subculturales. En la práctica, es difícil mantener una definición tan clara, ya que, por ejemplo, los nacionalistas escoceses afirman que Escocia es una nación separada bajo la tutela del Estado inglés centralizado. Los nacionalistas celtas negarían toda distinción entre la competencia intrarregional y las luchas internacionales. Para los nacionalistas celtas, hay poco que escoger entre colonialismo interno y colonialismo externo.

Sin embargo, lo que comparten ambas formas de desarrollo colonial es que la ausencia o negativa de una determinación

regional o nacional se expresa e identifica típicamente por medio de las diferencias religiosas. Aunque hay amplias pruebas sociológicas de tal nacionalismo cultural en reacción, el empleo de simbolismos religiosos por los movimientos de protesta nacionales a menudo implica profundas transformaciones de la religión que, a largo plazo, han de considerarse como nuevos ejemplos de secularización. Como ilustración de este argumento, analizaré primero la teoría del colonialismo interno en el marco británico y luego extenderé el análisis para considerar la "politicidad" del cristianismo, el islamismo y el judaísmo dentro del marco del colonialismo global.

Colonialismo interno

Se ha sugerido (Hechter, 1975; Nairn, 1977) que la periferia celta del Reino Unido es una colonia interna de un poderoso Estado centralizado inglés que, en los últimos doscientos años, ha llevado adelante una determinada política de incorporación cultural y anglificación. El nacionalismo de los siglos XIX y XX puede considerarse, pues, como intento por conservar lo distintivo de la tradición y la sociedad celtas contra la marejada de la predominante cultura inglesa en el marco de un creciente desequilibrio económico regional (Webb, 1978).

La supervivencia de la sociedad civil de Escocia —una tradición educativa, jurídica y religiosa separada— tuvo particular importancia en la historia política de la Gran Bretaña. La unión de las coronas en 1603 y la incorporación de la unión de 1707 borraron el Estado escocés, pero conservaron las instituciones esenciales de la sociedad civil escocesa. La unión de Escocia y de Inglaterra tuvo el efecto peculiar de confirmar y mantener el aspecto social distinto de la sociedad escocesa. En particular, aseguró el presbiterianismo como la tradición religiosa dominante y como la Iglesia establecida. En suma, Escocia entró en el periodo moderno perfectamente equipada con las "marcas" de una nación (Gellner, 1964), salvo en un aspecto crucial: un lenguaje separado para unificar las *highlands* y las *lowlands* en contra de la cultura inglesa.

Por tanto, hay mucho que decir en favor de la aplicación de la tesis de Hechter, del colonialismo interno, al desarrollo reciente escocés, en el que la identificación de una tradición presbiteriana separada se convirtió en base principal de la oposición

nacional a la incorporación cultural y política dentro del sistema inglés. En particular, el concepto de "democracia presbiteriana", con su hincapié en la participación de los legos en el *kirk*, se vio que contrastaba agudamente con el elitismo educativo y social de la sociedad inglesa. Por otra parte, los ministros presbiterianos frecuentemente se encontraron en la primera fila de las asociaciones patrióticas que trataban de conservar la enseñanza de la historia escocesa en las escuelas y que contribuyeron notablemente al resurgimiento romántico de la literatura escocesa (Hanham, 1969). Aunque la industrialización de Escocia en el siglo XIX señaló el surgimiento de una sociedad secular y una clase obrera radical, la importancia del presbisterianismo para la identidad escocesa mantuvo el *kirk* como punto central en la sociedad civil. A este respecto, es posible ver una situación paralela en el predominio de las capillas galesas en la organización politicocultural del regionalismo galés (Williams, 1978). Sin embargo, la tesis de Hechter del colonialismo interno falla en un aspecto crucial, a saber, que históricamente Escocia estuvo constituida por dos identidades nacionales separadas, y no por una.

Algo que va contra los argumentos de Hechter y Nairn es que existe una distinción entre el núcleo y la periferia *dentro* de Escocia, paralela al problema del núcleo externo inglés y la periferia escocesa. La versión que da Hechter de la tesis del colonialismo interno ha de suponer que Escocia disfrutó de una historia política y cultural unificada, carente de divisiones internas importantes entre variaciones de clase y regionales. La tesis también debe presentar al presbiterianismo como el vehículo exclusivo y predominante de la oposición escocesa al colonialismo interno inglés. Así, la interpretación de la sociedad escocesa por Hechter suprime el hecho de que en la región de las *highlands*, el *kirk* presbiteriano establecido se identificaba muy de cerca con los señores feudales, represivos, y que la oposición política a los señores feudales y la sociedad de las *lowlands* fue articulada por medio del catolicismo romano, el jacobinismo, la tradición evangélica del *Free Kirk* y varias formas de populismo rural (Hunter, 1976).

Antes de la destrucción militar de la sociedad de las *highlands* en el siglo XVIII, Escocia estuvo claramente dividida en dos sociedades con formas distintivas de organización política, social y religiosa. Las *highlands* se organizaron en torno de una estructura de clan, jefes jerárquicos y un divorcio preciso del

capitalismo agrario de las *lowlands* (Smout, 1972; Carter, 1974; Dickson, 1978). A lo largo de la historia, las *highlands* fueron católicas o episcopales, con una mezcla considerable de religiosidad pagana celta popular. Antes de los cambios industriales del siglo XVIII, el marcado individualismo presbiteriano de las *lowlands* encontró muy poca resonancia en las estructuras de *gemeinschaft* de las *highlands* católicas. Enfocando su análisis en la anglificación cultural de Escocia en general, Hechter pierde de vista el imperialismo cultural de las asociaciones como la Sociedad Escocesa por la Propagación del Conocimiento Cristiano, que trató la existencia de la lengua gaélica como clara indicación de superstición precristiana, papismo antipatriota y sedición política. Sólo después de la Perturbación del siglo XIX, el presbisterianismo misionero encontró algunas cabezas de puente en las *highlands* disidentes.

El nacionalismo

El nacionalismo típicamente tiene que crear, antes que ubicar, unas raíces históricas firmes. En el proceso selectivo del nacionalismo reaccionario, hay que tomar decisiones culturales entre un complejo conjunto de tradiciones, potenciales candidatos para su inclusión dentro de la perspectiva política dominante. La organización de una identidad nacional escocesa tiene que escoger, al menos en principio, entre las interpretaciones *whigs* o románticas de la tradición nacional. En la práctica, una amalgama de culturas más probablemente será el resultado final de las identidades nacionales (Brand, 1978). Aunque los *whigs* se inclinan a considerar las culturas tradicionales como particularistas y anticuadas, hay intentos románticos por revivir tradiciones que ellos consideran como diluidas por aumentos superficiales. La dificultad del nacionalismo escocés ha sido que una dimensión crucial de su pasado indígena auténtico fue celta y católico, pero, desde el siglo XVIII, la base de la sociedad civil de las *lowlands* fue la red de las discusiones presbisterianas.

Aunque estas divisiones históricas entre catolicismo y protestantismo han sido dimensiones importantes dentro del debate político acerca de la identidad nacional escocesa, no se les puede divorciar de las cuestiones de clase social e ideología. El presbiterianismo aportó gran parte del "contenido moral" del nacionalismo del siglo XIX, así como el metodismo en Inglaterra

aportó una dimensión pietista a la política liberal (Hill y Turner, 1975); sin embargo, el patriotismo presbiteriano estuvo íntimamente asociado a la política del pueblo pequeño, a los intereses rurales y a un disgusto pujadista contra la burocracia en gran escala. El presbiterianismo formó una alianza natural con el Partido Nacional Escocés en el decenio de 1930, pero es difícil ver cómo pudo mantenerse tal alianza en el marco del cinturón central industrial o en los nuevos pueblos escoceses. El presbiterianismo es cada vez menos pertinente en la política del Partido Nacional Escocés que, para triunfar en las elecciones, ha de intervenir entre los tradicionales votantes obreros, dominados por la alianza entre el catolicismo y el Partido Laborista. La religión se convierte en rasgo anacrónico del nacionalismo escocés. Al perturbarse la calidad de los miembros de las principales denominaciones en los centros urbanos de la moderna Escocia, la idea de que la Iglesia de Escocia puede continuar actuando como *volkskirche* es, cada vez más, una ficción sociológica. Esta ficción se complica por la continuidad de las divisiones sociales básicas entre las *highlands* rurales y las *lowlands* industriales, fisuras protestantes y católicas en la clase obrera, y por intereses regionales separados dentro de Escocia.

De este breve comentario sobre el nacionalismo escocés pueden sacarse tres conclusiones. En primer lugar, la tesis del colonialismo interno tiene una verosimilitud general, ya que, en las subregiones celtas, la religión ha desempeñado una importante función cultural al diferenciar las regiones periféricas del Estado nuclear inglés, pero, vista más de cerca, la periferia se puede subdividir, a menudo, en un núcleo y sus explotadas periferias. En segundo lugar, la religión desempeña a menudo un papel crucial en el nacimiento de identidades e ideologías nacionalistas, pero esta participación misma entraña, a menudo, una redefinición radical de la religión en interés de requerimientos políticos a corto plazo; la religión sobrevive en nombre de la política. En tercer lugar, nunca es posible analizar la supervivencia de la religión en la sociedad secular simplemente como cuestión de protesta regional contra la política centralizada sin un análisis paralelo de cómo los compromisos religiosos son fracturados por posición de clase, interés económico y afiliaciones de partido. Una peculiaridad de Escocia ha sido que, aunque la Iglesia de Escocia a menudo ha sido el medio de oposición cultural a la penetración inglesa, también ha estado inter-

namente en oposición a las tradiciones populares de la comunidad, el radicalismo de los inmigrantes irlandeses y el catolicismo de la clase obrera.

Pese a estas complicaciones específicas, puede decirse que la vitalidad de la religión en la sociedad secular a menudo está conectada, internamente, con las funciones políticas de la religión como vehículo de la protesta minoritaria, la oposición regional y la crítica política. Sin embargo, la idea de estas observaciones es plantear una cuestión más general, a saber, la ubicación de las religiones mundiales dentro del marco de los conflictos interestatales. El papel opositor de la religión dentro de los conflictos coloniales internos simplemente indica una variedad de cuestiones más generales tocantes a la vitalidad religiosa y al colonialismo en la escala global.

La política y las religiones mundiales

Si la supervivencia y la vitalidad del capitalismo en Polonia, las sectas bautistas en Rusia (Bourdeaux, 1968) o los menonitas en el Canadá (Epp, 1977) puede atribuirse en parte a experiencias subjetivas de privación y hechos objetivos de control político de las comunidades dentro de un Estado, la militancia y el mantenimiento de las identidades religiosas en un contexto mundial también pueden considerarse como consecuencia de respuestas culturales al control colonial. Sin embargo, para comprender la militancia del islamismo y el judaísmo, por ejemplo, debemos captar las diferentes formas de política que se desarrollaron dentro de las creencias abrahámicas.

A menudo se supone que existe una brecha necesaria entre religión y política, y que erróneamente adoptamos el protestantismo reformado como modelo de la politicidad de la religión en la separación de la Iglesia y el Estado. Por ejemplo, en sus comentarios sociológicos sobre el budismo, Weber exageró típicamente la naturaleza apolítica de las instituciones budistas (Tambiah, 1976). El argumento general de Weber fue que cualquier religión con un énfasis decisivo en el amor fraternal se vería obligada a enfrentarse a los hechos de la violencia política y, en particular, con el Estado como institución con el monopolio de la coacción. Weber pensó en las religiones como en un continuo, con el budismo apolítico en un extremo y el islamismo como "religión guerrera" en el otro. La politicidad de

las perspectivas religiosas fue moldeada, según Weber, por el carácter social de los grupos principales que a través de la historia han sido los transmisores de las religiones mundiales. En suma, el carácter distintivo de varias religiones ha sido en gran parte determinado por los "transmisores ideológicos" que propagaron diferentes fes. Estos transmisores ideológicos pueden resumirse de la manera siguiente: "En el confucianismo, el burócrata organizador del mundo; en el hinduismo, el mago organizador del mundo; en el budismo, el monje mendicante que vagabundea por el mundo; en el islamismo, el guerrero que trata de conquistar el mundo; en el judaísmo, el mercader itinerante; y en el cristianismo, el periodista itinerante" (Weber, 1966, p. 132). Los rituales y el contenido teológico de las religiones son desarrollados racionalmente por los intereses profesionales de intelectuales religiosos, pero la esencia característica de las religiones mundiales ha sido constituida por el estilo de vida de sus transmisores ideológicos. Esta tesis fue más intensificada por Weber en su análisis de "la psicología social de las religiones mundiales" al llamar la atención hacia la influencia de los "periodos formativos" en la construcción de las perspectivas religiosas. Las presuposiciones básicas de las religiones mundiales han sido históricamente determinadas "por la peculiaridad de aquellos estratos que han sido los transmisores de los modos de vida durante un periodo formativo y decisivo" (Weber, 1961, p. 281). Así, se considera que el periodo de formación de las religiones mundiales ha tenido una autoridad y un prestigio carismático en relación con los hechos siguientes.

Para comprender los rasgos peculiares de las religiones mundiales, y en particular su politicidad, hemos de examinar el medio social en conjunto, en que las religiones nacen, las características específicas de sus transmisores ideológicos y los hechos formativos de los movimientos religiosos (Turner, 1976). En las religiones, el "periodo decisivo" de la temprana formación llega a tener una autoridad normativa sobre la evolución ulterior, de modo que la historia religiosa a menudo es definida subjetivamente como una decadencia. En el islamismo, el cambio religioso es considerado como una desviación de las pautas de práctica de fe establecidas en tiempos de los Cuatro Califas Justos. La historia del judaísmo es medida contra la edad de oro de los profetas y el pacto tribal en Yahvé. En el cristianismo, la "Iglesia primitiva" ofrece la norma básica para la reforma de prácticas corrompidas y desviaciones heréticas de la tradición.

Los desenvolvimientos separados y el carácter de las fes abrahámicas pueden verse, de esta manera, como respuestas formativas al marco político dentro del cual desarrollaron sus doctrinas y prácticas originales. Son obvios los contrastes sociopolíticos. El Islam se desarrolló en los intersticios de los Imperios sasánida y bizantino y logró la hegemonía teocrática dentro de su territorio inmediato. El cristianismo fue excluido de toda influencia política por el dominio del imperialismo romano en Jerusalén, Alejandría y el Mediterráneo: "El cristianismo sirvió durante un tiempo, en medida considerable, como la fe del proletariado del Imperio romano, mientras que el naciente islamismo era la fe y en realidad la razón de ser de la clase de los empresarios" (Smith, 1957, p. 37). El carácter milenarista y mesiánico del cristianismo primitivo determinó que el poderío político romano fuese considerado como efímero y finito; la politicidad cristiana fue forjada por la creencia de que la comunidad de los fieles se enfrentaba a la cuestión de la supervivencia a corto plazo en el interregno entre la crucifixión y la llegada del reino de Dios. En contraste, el islamismo se preocupó inicialmente por el problema de consolidar su control político, la extensión de la Casa del Islam y la perfección de una comunidad sagrada. En oposición con el cristianismo y el islamismo, la historia de la comunidad judía presenció la ocasional oscilación del contrato, el exilio y el retorno: los exilios en Babilonia y en Egipto, la caída de Jerusalén, la Diáspora, el Holocausto y el regreso. Aunque sin duda tiene importancia mantener una clara división entre la historia y las interpretaciones de la historia, entre orígenes históricos y fundamentos normativos, es posible resumir el modelo de Weber de las creencias abrahámicas en forma de cuadro.

Religión	*Transmisor*	*Contexto*	*Norma*	*Mito*
Judaísmo	mercader	exilio	contrato	retorno
Cristianismo	jornalero	exclusión	comunidad	restauración
Islamismo	guerrero	conquista	califato	Casa del Islam

Podemos ver, por tanto, que Weber intentó caracterizar el contenido teológico y ritual de estas religiones por sus transmisores ideológicos y sus hechos fundadores. Por ejemplo, el que el islamismo y el judaísmo incorporaran un claro sentido de la dimensión espacial de su espiritualidad. En el judaísmo, la pro-

mesa de la tierra y el retorno del exilio son dimensiones cruciales del contrato entre Dios y el pueblo. Con la Diáspora, la identidad de la comunidad judía fue mantenida por su condición de *ghetto*, su exclusión como grupo de parias, la particularidad de su ritual y su compromiso ideológico con la reunión de la comunidad en la Tierra Santa (Weber, 1952). En contraste, el triunfalismo islámico va asociado a la creación de la unidad dentro de la Casa del Islam y la defensa de la coherencia doctrinal por medio de una lucha interna (la *jihad* interior) y un conflicto externo (la *jihad* exterior). El cristianismo, formado por las esperanzas milenaristas de la Venida de Cristo, por la esclavitud de Roma y por sus artesanos y jornaleros urbanos, desarrolló una actitud negativa hacia este mundo y especialmente hacia el poder político secular. Mientras que judaísmo e islamismo dependían de conceptos de espacio sagrado, el cristianismo se preocupó teológicamente más por los problemas de la escatología y del tiempo sagrado. Además, en el cristianismo, esta historia sagrada *(Heilsgeschichte)* se mide por el sufrimiento, la traición, el hombre caído, los martirios y crucifixiones. La consecuencia es que:

> el tipo de experiencia religiosa más favorecida en el cristianismo es la aceptación personal de la gracia redentora que debe transformar las fuentes internas de la vida... El tipo de experiencia religiosa favorecida en el Islam es, en cambio, la aceptación personal activa de la verdad profética, que debe disciplinar y orientar toda nuestra vida. [Hodgson, 1960, pp. 54 y 59.]

Los conceptos de culpa personal, pecado y la teodicea del sufrimiento, que a lo largo de la historia han ocupado un lugar central en la teología cristiana, fueron menospreciados en gran parte en el pensamiento islámico. Por tanto, en la sociología comparativa de Weber, tanto judaísmo como islamismo aparecen como religiones más abiertamente politizadas, con claros compromisos con lugares sagrados, hegemonía comunal y la importancia religiosa de la promesa de Dios a grupos sociales particulares por medio de la revelación y la profecía.

El etnocentrismo

Antes de analizar la pertinencia del modelo de Weber de la politicidad religiosa para la política moderna, necesitamos con-

siderar el problema de la tendencia etnocéntrica que hay en el enfoque de Weber. Por ejemplo, resulta interesante notar el paralelo entre la versión nietzscheana de la psicología del resentimiento y el tratamiento weberiano de la psicología social de las religiones mundiales. Para Nietzsche, el hincapié cristiano en los méritos morales de la piedad y la caridad hacia los enemigos ocultaron, a menudo, una subyacente hipocresía. La piedad cristiana brotó de la debilidad de la esclavitud y se basó en una expectativa de divina retribución y de venganza en el otro mundo. En contraste, el Islam que "presupone hombres", fue destruido por el cristianismo en España "porque era noble, porque debía sus orígenes a instintos varoniles, porque decía sí a la vida aun en los raros y exquisitos tesoros de la vida mora" (Nietzsche, 1968, p. 183). Puede decirse que tanto Weber como Nietzsche comparten un compromiso común con lo que en realidad es una concepción protestante de la hipocresía y una visión occidental de la relación "apropiada" entre política y religión.

En términos sociológicos, hay nuevas dificultades en la asociación del judaísmo con "grupos de parias" y del cristianismo con la esclavitud. Poco desacuerdo puede haber en que la exclusión social de los judíos como "clase privilegiada y negativa" o "paria" fue el destino sociológico de los *ghettos* judíos en el periodo clásico y medieval (Gregorovius, 1948). Sin embargo, aunque la comunidad judía permaneciera distinta y separada, a menudo disfrutó de considerable protección social y política de autoridades cristianas y musulmanas, porque los judíos desempeñaban esenciales funciones sociales y económicas. Se ha dicho (Shahak, 1981) que la comunidad judía disfrutó del más alto grado de privilegio y protección en los regímenes feudales poderosos, cuando la comunidad judía mediaba entre el monarca y los campesinos. El privilegio y el prestigio de las comunidades judías se manifestaron en la Polonia anterior a 1795, los reinos ibéricos del siglo XV, los principados feudales de la Francia de los siglos XI y XII, los reinos feudales de Sicilia y Nápoles, y en el auge del Imperio otomano en el siglo XVI. Según esta controvertida opinión, el privilegio judío coincide con la explotación de los campesinos por los señores feudales en los sistemas sociales premodernos; esta conjunción fue una característica del antisemitismo rural, por ejemplo en Francia y Polonia. La combinación peculiar de privilegio y exclusión dio a las comunidades judías, antes de la repercusión de las reformas napoleónicas en Europa, las siguientes características sociales:

1) la ausencia de un campesinado judío con una concentración de ocupaciones profesionales y oficinescas; 2) el depender de los poderes reales, para protección y patrocinio; y 3) una oposición ideológica a la población gentil circundante. El intento ulterior de los sionistas por dar una solución territorial a la "Cuestión Judía" incluyó la inversión de la estructura social del *shtetl*, para crear una clase obrera judía (Borochov, 1937).

La visión de Weber de la psicología social del cristianismo también es la visión que el protestantismo tiene de sí mismo y de otras religiones. El protestantismo reformado considera la espiritualidad como carente de toda referencia espacial a las tierras santas, santuarios, ciudades o tierras; es religión pura, que combate toda asociación con objetos religiosos (reliquias, cuerpos y objetos sacros). Los lugares de culto simplemente se vuelven auditorios para la palabra desencarnada, como claramente lo muestra la arquitectura del metodismo victoriano. También existe una disociación definida entre el pecado y la enfermedad; la versión protestante de la confesión no incluye la ablución del cuerpo, el ayuno ni otros rituales de pureza. En el periodo moderno, el cristianismo en general ha subrayado el compromiso subjetivo sobre la práctica y el rito, el sentimiento personal por encima de la precisión teológica, y la camaradería espiritual por encima de las fiestas, la comunidad y las celebraciones rituales. Esta versión de la religión cristiana, a la que podemos llamar "reduccionismo cognoscitivo" como imagen reflejada del "reduccionismo económico", ocupa lugar central en la sociología de la religión de Weber, formando su paradójica visión del protestantismo, en que la espiritualidad personal tiene inmensa importancia para la organización secular de la sociedad capitalista. De este modo, hemos de condicionar la visión del cristianismo como espiritual, universalista, desritualizado y por encima de toda referencia espacial, con el hecho de las Cruzadas, los santuarios, los santos milagrosos, los capellanes guerreros y los evangelizadores coloniales (Kiernan, 1982).

Aunque el modelo de las religiones comparativas de Weber ofrece toda una gama de diferencias críticas entre las religiones, es igualmente posible borrar estas diferencias tomando nota de la tradición de martirio del chiísmo, el tema del sufrimiento religioso en el hasidismo, la ética de la fraternidad en el islamismo, etcétera. Lo que se puede defender en el análisis de Weber es que el hincapié en la espacialidad y politicidad en el judaísmo y el islamismo queda relativamente acallado en el cris-

tianismo. En el judaísmo, el pacto entre Dios, el pueblo y la tierra es aspecto esencial de la fe; en el islamismo, la coherencia espacial de la casa de la religión es condición necesaria de la práctica religiosa correcta. Además, en el islamismo la peregrinación a la Meca es uno de los Cinco Pilares de la Fe; la pérdida de la Meca tendría así consecuencias inmensas para la integridad del Islam. Aunque en el cristianismo la Tierra Santa, las ubicaciones asociadas a los apóstoles, los santuarios y las ciudades santas indudablemente tienen importancia en la práctica diaria, no son requerimientos de la fe. Es esta significación religiosa del espacio en el islamismo y en el judaísmo la que ha contribuido a la militancia política de las culturas islámica y judía en el periodo del colonialismo moderno.

El islamismo

Entre la expedición egipcia de Napoleón en 1798 y la muerte de lord Cromer en 1907, las religiones nucleares de la Casa del Islam llegaron a quedar bajo control europeo directo o bajo una supervisión mandatoria indirecta. Las consecuencias económicas y militares del predominio europeo fueron trascendentes. En términos negativos, las empresas indígenas se desplomaron bajo el choque de las mercancías occidentales, que se importaban según acuerdos de concesión. Las tierras agrícolas fueron convertidas para la producción de materias primas como yute y algodón para su exportación a las sociedades industriales de Occidente; esto produjo una alianza entre terratenientes musulmanes y capitalistas occidentales.

Sociedades como Paquistán y Egipto llegaron a constituir sociedades exportadoras de su monocultivo dominante, con grandes déficits comerciales, que en parte fueron resultado de sus importaciones de alimentos. El declinar a largo plazo de los precios de la materia prima reforzó la deuda financiera causada por los programas de modernización de la tecnología, mal adaptada a las necesidades locales. Por ejemplo, en Egipto, los gastos del Estado en el riego para aumentar la producción de algodón no fueron comparables a ningún aumento real en el ingreso, por causa de la posición superior de los comerciantes extranjeros, la baja de los precios del algodón y la ineficiencia de la burocracia estatal. Las empresas industriales en Egipto, establecidas por Mohammed Alí, no pudieron competir con los ar-

tículos europeos importados, que tenían más bajos costos de producción (Owen, 1969). Hechos similares ocurrieron en Siria y Líbano (Hourani, 1946), en Turquía (Lewis, 1961), en Paquistán y Bangladesh (Karim, 1956), en África del Norte y Asia (Smith, 1957; Van Nieuwenhuijze, 1958; Charnay, 1971 y 1980; Hodgson, 1974). La transformación de Palestina fue traumática y tuvo consecuencias radicales a largo plazo para las relaciones entre el Islam y las sociedades occidentales (Migdal, 1980).

Además de estos desafíos económicos y políticos a las prácticas e instituciones islámicas tradicionales, los dirigentes musulmanes también se sintieron amenazados por el avance del secularismo occidental, los sistemas educativos occidentales y la actividad misionera cristiana (Watt, 1969; Jansen, 1979).

La reforma

En la historia del islamismo moderno, se ha vuelto convencional analizar la respuesta islámica a la occidentalización del colonialismo como si fuesen dos fases relacionadas pero distintas: la reforma islámica y el nacionalismo secular. El imperialismo europeo y la ciudad de los misioneros cristianos crearon un problema intelectual y religioso crítico para los dirigentes musulmanes, a saber, ¿por qué el islamismo, perfección final del monoteísmo, se hallaba por doquier en decadencia y descomposición? La solución al problema se encontró en el hecho de que el islamismo puro, el islamismo del periodo formativo de los Cuatro Califas, era una religión activa, dinámica, racional, perfectamente apropiada para las necesidades de la sociedad tecnológica moderna. Sin embargo, este islamismo prístino había sido recubierto por acreciones folclóricas preislámicas y extranjeras que habían oscurecido el núcleo auténtico y genuino de la religión del Profeta. Paradójicamente, la modernización del Islam implicó un retorno a sus orígenes y la exclusión de adiciones ajenas del espacio conceptual y social de la fe prístina (Hourani, 1962; Keddie, 1968).

En la fase inicial de la respuesta islámica al colonialismo europeo hubo un general hincapié en el escrituralismo, un compromiso con el activismo en este mundo, una extensa crítica social a la religiosidad popular de las órdenes sufíes y un movimiento para reformar las instituciones sociales, especialmente la educación, el derecho y la familia (Adams, 1933; Wertheim,

1961; Wolf, 1971). El reformismo pretendía barrer las falsas actitudes de pasividad, fatalismo y simple imitación. En particular, al sufismo se le ocultó por la transmisión de una ética irracional y pasiva entre las masas rurales. Los gobiernos despóticos del islamismo medieval también fueron considerados como influencias corruptoras que disminuyeron la auténtica política participatoria del islamismo primitivo. Sin embargo, observadores occidentales consideran que la reforma del islamismo implica una sutil reinterpretación del islamismo tradicional, que hace que normas religiosas básicas sean compatibles con conceptos políticos seculares. El retorno a la pureza escritural, en realidad, fue una redefinición del islamismo, que requería una visión selectiva de las prácticas y creencias tradicionales.

El escrituralismo

En la segunda fase de la reforma islámica, el intento por legitimar los cambios sociales y las nuevas actitudes por referencia a la tradición fue remplazado por un compromiso más secular con el nacionalismo y la política nacional sin la cubierta externa de las suposiciones religiosas. Así, el escrituralismo fue un interludio entre la sociedad tradicional y el mundo secular de la política moderna. Se ha argüido que, como el reformismo puritano en el cristianismo, el escrituralismo islámico, con su insistencia en la actividad en este mundo y su hostilidad a la magia y el misticismo, involuntariamente allanó el camino al surgimiento de la sociedad secular moderna:

> Retroceder para saltar mejor es un principio establecido en el cambio cultural; nuestra propia Reforma se efectuó de ese modo. Pero en el caso islámico, el retroceso parece a menudo haberse considerado como un salto mismo... El islamismo, de esta manera, se vuelve una justificación para la modernidad, sin volverse en realidad moderno. Promueve lo que él mismo, metafóricamente hablando, no puede abarcar ni comprender. En lugar de ser las primeras etapas de la reforma islámica, el escrituralismo en este siglo ha llegado, en Indonesia y Marruecos, a representar las últimas etapas de su ideologización. [Geertz, 1968, pp. 69-70.]

El escrituralismo actuó como prisma social por el cual los valores tradicionales de la sociedad islámica podían refractarse en la sociedad secular moderna, pero el proceso de refracción

necesariamente cambió el contenido y la función de la religión tradicional.

En esta perspectiva, la religión puede servir a una importante función pública en la sociedad secular como canal para la oposición política al colonialismo, pero la importancia política de la religión en la periferia sólo se obtiene en las primeras fases del rechazo nacionalista de todo dominio occidental. Estos procesos del cambio cultural varían obviamente entre las sociedades islámicas. Para comprender la complejidad de la relación entre el islamismo y la política moderna, resulta instructivo considerar la reciente historia del chiísmo en Irán.

El chiísmo

El chiísmo fue originalmente el partido de Alí (shiat Alí), y afirmó que Alí, el yerno y primo del Profeta, fue el genuino sucesor del Profeta, que falleció en el año 632. Alí también fue padre de la hija del Profeta, y padre de los descendientes varones del Profeta, al-Hasan y al-Husayn. Alí fue asesinado en el año 661; el shiat Alí se desarrolló como principal fuerza de oposición, negando la legitimidad de los califas Sunni. El asesinato de Alí, de al-Hasan y de al-Husayn dio al martirio, el sufrimiento y la pasión un papel central en la teología chiíta, su culto y su política. El chiísmo desarrolló una distinción crítica entre los gobernantes injustos e ilegítimos del mundo, por una parte, y el gobernante piadoso y legítimo (imam), por la otra. La historia de las sociedades humanas llegó a ser considerada como un ciclo de imams ocultos e imams revelados, tras los cuales la comunidad islámica podía alcanzar la victoria o el martirio (Lewis, 1967; Hodgson, 1974). El chiísmo posee una ideología interna de oposición legítima que, una vez movilizada, puede deslegitimar radicalmente a la autoridad secular en favor del inminente imamato.

La institucionalización del chiísmo como religión de Estado durante la dinastía safavida en 1501 es, por tanto, una paradoja que ha dividido a los dirigentes chiítas en partidarios y adversarios del Estado iraní. El ulama chiíta ha tenido, por consiguiente, una relación inestable y difícil con el aparato político, convirtiéndose periódicamente en foco de las fuerzas antigubernamentales. Esta función oposicional de las instituciones chiítas dentro de la sociedad iraní adquirió una nueva intensidad con el desa-

rrollo de la influencia occidental en Irán y el desarrollo del secularismo en la época de los shas Pahlevi.

La reciente historia de la oposición chiíta ha sido bien documentada (Keddie, 1966; Boyle, 1968; Algar, 1969; Halliday, 1979; Fischer, 1980). Un breve esbozo de estos acontecimientos bastará para ilustrar la compleja función del chiísmo en el desarrollo de la oposición iraní al colonialismo exterior y la represión interna (Turner, 1980). Los antecedentes a la oposición religiosa fueron el crecimiento de tratados concesionales con Rusia y la Gran Bretaña, que subordinaban la economía iraní a las importaciones extranjeras. En respuesta a la decadencia económica, los terratenientes elevaron las rentas de los campesinos y la tierra se concentró más bajo la propiedad de la clase terrateniente. El desarrollo de una burguesía iraní autónoma quedó limitado por la penetración del capitalismo colonial, el declinar de la industria local bajo la repercusión de las mercancías extranjeras, la ausencia de una estructura financiera iraní adecuada y, por último, la preferencia que los mercaderes iraníes mostraban hacia la inversión en tierras y no en la industria. Los comerciantes iraníes, en este contexto económico dependiente, fueron volviéndose, cada vez más a menudo, agentes de empresas rusas y británicas.

El periodo moderno de la oposición chiíta evolucionó así hasta ser una situación de subdesarrollo económico y se puede datar desde el Levantamiento del Tabaco, de 1890, siguiendo a la concesión de un monopolio sobre la exportación y el comercio interno en tabaco a una compañía británica. El monopolio tuvo serias implicaciones para toda una variedad de grupos de la sociedad iraní. En particular, los cultivadores de tabaco quedarían bajo control extranjero, los comerciantes serían expulsados del mercado y los consumidores encontrarían sus abastos contaminados por los infieles. En respuesta a esta amenaza, el jefe mujtahid declaró que fumar tabaco de un monopolio extranjero iba contra la religión; esto resultó en la quiebra del monopolio concesionario.

El Levantamiento del Tabaco forjó una alianza entre comerciantes, intelectuales y los ulama, y fue el primer paso del movimiento en pro de una constitución que controlara al gobierno real. Los comerciantes y los gremios pidieron un código de ley, tribunales regulares y una asamblea nacional basada en la franquicia limitada. Estos constitucionalistas desearon limitar los gastos del sha dirigiendo el ingreso fiscal al tesoro y no al pre-

supuesto personal del sha, y exigieron el establecimiento de un banco nacional. Sin embargo, el movimiento en favor de la reforma constitucional fue frustrado por la oposición del sha, la resistencia de líderes tribales y funcionarios rusos, y la perturbación social causada por la primera Guerra Mundial.

La historia ulterior de la reforma iraní y el desarrollo social ha estado dominada por dos procesos contradictorios. En primer lugar, ha habido un aumento del aparato del Estado como fuerza impulsora de la rápida industrialización de la economía. La consecuencia de la industrialización fue que Irán llegó a depender cada vez más de inversiones, capacidades y mano de obra extranjeras que, en combinación con altas tasas de inflación, enajenaron a la clase obrera iraní y a las masas urbanas desempleadas que habían tenido que abandonar los campos. Estos shas modernizadores también perdieron el apoyo de los ulama, quienes rechazaron la secularización de la comunidad, que siguió en la secuela de la modernización industrial. En segundo lugar, la meta de la industrialización era la creación de una sociedad moderna e independiente con capacidad de ejercer considerable autonomía en el campo de las relaciones internacionales. Puesto que la industrialización sobre la base de los ingresos del petróleo tendía a absorber artículos, tecnología, expertos y mano de obra extranjeros, el rápido desarrollo económico se volvió cada vez más incompatible con la meta de la autonomía nacional.

El ciclo del cambio económico, la dependencia del extranjero y el conflicto social se volvieron deprimentemente repetitivos. Durante el reinado de Reza Sha (1925-1941), la secularización de la cultura, el desarrollo de los ferrocarriles, el control del gobierno sobre la industria y la modernización del ejército fueron contenidos por la deuda y el fracaso de su política agrícola. El intento del gobierno de Mohammed Musaddeq (1951-1953) por obtener el dominio sobre los abastos y la refinería de la industria petrolera fracasó por el bloqueo del petróleo iraní en el mercado mundial, la oposición del gobierno de Eisenhower y la desafección de la burguesía iraní que fue arruinada por los decrecientes ingresos del petróleo. Durante los sesentas y setentas hubo un marcado cambio económico con la Revolución Blanca en la reforma agraria y la inversión de ingresos del petróleo en las industrias de la química, el acero y los fertilizantes, pero este rápido desarrollo industrial tuvo el efecto de exacerbar los problemas estructurales existentes, en lugar de resolverlos.

Las consecuencias sociales del desarrollo económico durante el régimen de Mohammed Reza Pahlevi arrojarían a los campesinos de la tierra por medio de la mecanización y la concentración de la propiedad, para reducir el empleo de mano de obra calificada y profesional mediante el uso de trabajadores extranjeros migrantes y de socavar a los artesanos y los negocios pequeños por la competencia extranjera. El auge del precio del petróleo de 1973 también ocasionó corrupción, sobornos y negocios turbios. La consecuencia de la perturbación social fue unir a una vasta sección de la sociedad iraní —estudiantes, obreros, campesinos, mullahs e industriales— contra el régimen del sha, y poner en la primera línea de la lucha política a la oposición religiosa al nacionalismo secular de los Pahlevis.

La oposición religiosa en Irán siguió tradicionalmente una de dos direcciones (Fischer, 1980). Cuando la intervención extranjera en Irán adquirió particular importancia, la oposición religiosa se expresó por medio de ataques a las minorías étnicas y religiosas, como los Baha, que fueron acusados de complicidad con las potencias extranjeras. Cuando los Pahlevis se entregaron a un proceso de consolidación nacional, aplicando medidas para secularizar el comportamiento tradicional, como el atuendo o la función social de las mujeres, la oposición religiosa se expresó directamente contra el Estado mismo. Las acciones políticas y represivas de los Pahlevis contra la jefatura religiosa reforzaron entonces la teología chiíta del martirio, en que los hombres piadosos son destruidos por reyes tiránicos. Fiestas religiosas como el Ramadán se volvieron ocasiones de enormes protestas populares contra el régimen existente, y el asesinato de mujtahids por personal de SAVAK sirvió para recordar al pueblo el drama cósmico de la traición de Alí y sus hijos. Llorar por los mártires se convirtió, a la postre, en una acción violenta contra los tiranos.

Con la caída de Mohammed Reza Pahlevi el 16 de enero de 1979, las encubiertas divisiones que había dentro del movimiento religioso contra el sha empezaron a adquirir una importancia creciente que a la postre sería trágica. La teología chiíta puede adoptar una dirección radical o una profundamente conservadora. Esta paradójica bifurcación de las perspectivas claramente se mostró en las personas del Ayatollah Sayyid Ruhollah Musavi Khomeyni y del doctor Alí Shariati (1933-1977). Khomeyni surgió durante los setentas como el principal adversario de la política secularizante del sha, lo que en la práctica significaba una masiva intervención extranjera en la economía iraní. Aun-

que la oposición de Khomeyni al sha era radical, en términos religiosos era muy tradicional. Cada vez se ha vuelto más claro que lo que Khomeyni trató de lograr fue el restablecimiento de la autoridad de los ulamas sobre el pueblo y el gobierno, un retorno al papel predominante de la ley religiosa (la *sharia*), la reafirmación del papel tradicional de las mujeres y, ante todo, el mantenimiento del poder de la jefatura religiosa (los mullahs, mujtahids y ayatollahs) al gobernar la conducta cotidiana de conformidad con la tradición (Jafar y Tabari, 1981). Sin embargo, al afirmar su autoridad especial dentro de la jefatura religiosa, Khomeyni se vio envuelto en un proceso de redirigir la teología chiíta hacia una legitimación del *statu quo* político.

Escribiendo desde dentro de una tradición cristiana occidental, a menudo resulta difícil para nosotros comprender adecuadamente la ausencia aparente de un clericalismo auténtico, especialmente de un clero sacerdotal en el Islam. Podemos decir que el Islam tiene una clase letrada y clerical de mullahs y mujtahids, pero no un clero investido con una autoridad sagrada y un poder litúrgico. En el chiísmo iraní, un ayatollah (signo de Dios) es un mujtahid influyente, es decir, una persona competente para ejercer la interpretación racional *(ijtihad)* de la ley. Un ayatollah al-uzma es considerado como el mujtahid más importante de su periodo. Sin embargo, el imam es un jefe con autoridad trascendental que desciende de Alí y de los doce sucesores del Profeta, cuya venida creará la perfecta comunidad islámica: el imamato. El imam es esencialmente mesiánico con una legitimidad sobrenatural, y no simplemente un líder elegido.

Durante la lucha revolucionaria contra el sha, Khomeyni permitió que sus propios partidarios se refirieran a él como Imam Khomeyni y lo interpretaran como alguien con autoridad suprema en cuestiones de la ley sagrada. La función autoritaria de Khomeyni quedó indicada, más aún, por su anuencia a declarar la guerra santa *(jihad)* contra quienes se le oponían dentro de la comunidad musulmana. Por consiguiente, Khomeyni no sólo afirmó ser *primus inter pares* con respecto a otros ayatollahs, sino ser un hombre con autoridad mesiánica. Con la caída del sha y la liquidación de la oposición a Khomeyni, Irán a comienzos de los ochentas pasó rápidamente a ser una teocracia represiva en que la oposición de los curdos (Chaliand, 1980) es definida automáticamente como antiislámica.

Sin embargo, el movimiento religioso contra el sha también

fue inspirado por la interpretación democrática y progresiva del Islam, que puede encontrarse en los discursos y las publicaciones de Alí Shariati (1979 y 1980). Nacido en 1933 cerca de Sabzavar junto al desierto Kavir, Shariati fue educado por su padre, miembro importante de los ulama, y asistió a la universidad Mashhad. En 1959, fue a París a estudiar sociología y fue profundamente influido por Gurvitch, Sartre, Camus, Massignon y Fanon. Tras su retorno a Irán en 1964, sus conferencias en Mashhad y Husayniya-yi-Irshad tropezaron periódicamente con acoso y detenciones. Falleció en Inglaterra en circunstancias misteriosas, el 19 de junio de 1977, y fue enterrado en Damasco cerca del santuario de Hazrat Zaynab. Durante su breve vida, Shariati llegó a ser la fuerza intelectual predominante entre los mujtahids y continúa siendo la principal opción islámica frente a la versión de Khomeyni de la oposición chiíta.

Por sus estudios del pensamiento occidental durante su estadía en París, Shariati llegó a afirmar que el análisis de la humanidad presentado en el cristianismo, el marxismo y el humanismo existencial no alcanzaba a ser una perspectiva auténticamente humanista en que los seres humanos son libres, creadores y activos, pero también existen en una comunidad viva. Era dentro del Islam, una vez correctamente comprendido y liberado del dominio del autoritarismo y el fatalismo, donde el hombre podía descubrir una filosofía que diera todo su peso a la importancia histórica del hombre como ser consciente, activo y con un propósito, y descubriría un credo político que era revolucionario y democrático. El materialismo del pensamiento occidental creó una perspectiva reduccionista sobre la humanidad, limitando la conciencia espiritual del individuo. El verdadero mensaje del Islam espiritual, con su visión dinámica del agente humano, había sido corrompido por el autoritarismo político y religioso. Sabemos cómo el Islam

> fue reformado por el califato árabe, cómo fue racionalizado por los hechos de los más salvajes conquistadores y cómo, con el tiempo, llegó a ser una poderosa fuerza cultural que, en nombre de la jurisprudencia, la teología escolástica y el sufismo, echó un aura de religiosidad sobre el orden feudal de los saljuqs y los mongoles, atando al pueblo musulmán con las cadenas de la predestinación. El camino a la salvación ya no pasaba por los *tauhid*, actos de piedad y conocimiento. En cambio, pasaría por una tradición heredada de ciega conformidad, obligaciones, votos y súplicas; o bien por una huida de la realidad. [Shariati, 1980, p. 39.]

Por consiguiente, para alcanzar la meta de una sociedad libre y progresista, el pueblo de Irán no tenía que volverse a las gastadas filosofías de Occidente: marxismo y positivismo. Los musulmanes debían resucitar la verdadera herencia de su propia tradición religiosa, pero este renacimiento requeriría una acción revolucionaria para librarse del control político de desencaminados mullahs y represivos shas, junto con toda la gama de los valores fatalistas y conformistas.

En esencia, los iraníes habían de pensar por sí mismos en lugar de escuchar a los jefes tradicionales que predicaban la imitación y la sumisión. No había normas fijas, ya que "el hombre es una 'elección', una lucha, un constante devenir. Se encuentra en migración infinita, una migración dentro de sí mismo, del barro a Dios; dentro de su propia alma es un migrante" (Shariati, 1979, p. 93). El pueblo iraní había de aceptar, en conjunto, la carga de esta elección y la responsabilidad social que conllevaba. Esta migración psicológica era requerimiento esencial del cambio político: "En verdad Dios no cambia el estado de un pueblo hasta que éste cambia el estado de sus propios egos" (Corán, 13:11).

La versión de Shariati del problema de la sociedad islámica —el Islam es verdadero esencialmente, pero ha sido falsificado por adiciones extranjeras— indicaba, hacia atrás, a las filosofías reformistas de Mohammed Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935), Rifaa al-Tahtawi (1801-1873) y Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897). El islamismo es una religión racional, compatible con la ciencia y la tecnología, pero evita el materialismo y el reduccionismo asociados a la racionalidad occidental. El islamismo es radical e igualitario, sin producir las consecuencias inhumanas del marxismo materialista y del darwinismo social. Sin embargo, Shariati dio un contenido radical a muchos conceptos religiosos tradicionales del Islam. La migración *(hijra)* de la Meca a Medina que marcó el principio del Islam se convirtió en luchas subjetivas, que expresaban la pugna por la autorrealización. La unidad de Dios en la doctrina de *tauhid* era una filosofía política, que aclaraba la unidad de clases y raza contra *shirk* (no como negativa de la unidad de Dios, sino como discriminación en las relaciones sociales).

En la interpretación dada por Shariati al marxismo, Dios = el pueblo (Alá = al-nas) en oposición al rey-propietario-aristocracia. El mensaje del Corán, que empieza con el nombre de Dios y concluye en el nombre del pueblo, es que el gobierno

pertenece a Dios, es decir, al pueblo. El principio de *taslit* (dar poder) en la jurisprudencia islámica ha sido erróneamente interpretado, según Shariati, como doctrina de derechos de propiedad individuales. En cambio, la frase "La propiedad es de Dios" es equivalente a "La propiedad es del pueblo en general". La doctrina de la mujer creada de la costilla del hombre como justificación para las divisiones sexuales también es falsa. El término traducido como "costilla" significa en realidad "naturaleza o disposición"; en realidad, la historia de Adán y Eva significa que la mujer fue creada con la misma naturaleza o disposición que el hombre. La historia religiosa ya no era una lucha entre monoteísmo y politeísmo, sino entre opresores (politeístas) y oprimidos (monoteístas), indicando una sociedad fincada en *tauhid*, una unidad que sólo el islamismo podía garantizar. En contraste con la llamada de Khomeyni al restablecimiento de la situación tradicional de los ulama, el mensaje de Shariati invitaba al pueblo a pensar en su propia posición independientemente de frenos tradicionales e instituciones osificadas. En el proceso, los mujtahids dieron a todo el *corpus* de los conceptos tradicionales religiosos un contenido social y ético.

La continuidad del islamismo en una sociedad como Irán puede explicarse, a un nivel, con relativa facilidad. El chiísmo era una doctrina religiosa que abarcaba casi todas las secciones de la sociedad y, en particular, era el idioma ideológico de ciertos grupos clave: los campesinos, la clase obrera urbana y el subproletariado desempleado de los precaristas de Teherán. Además, el chiísmo había nacido como ideología de protesta y su martirologio convenía bien a los movimientos populistas contra los extranjeros, las minorías y los gobiernos represivos. La movilización de la ideología chiíta, en su afán de retornar a las raíces de la teología islámica, incluyó una reinterpretación y una translación de conceptos prístinos. La abierta unidad de la ideología religiosa y la práctica política dentro de la oposición a los Pahlevi fue más aparente que real. Los mujtahids de la izquierda, inspirados por las enseñanzas de Shariati, buscaron una reorganización revolucionaria de la estructura social a lo largo de líneas anticapitalistas y encontraron su principal apoyo entre estudiantes, académicos y grupos profesionales. Los reformistas que rodeaban al primer ministro Bazargan y al Ayatollah Taleghani fueron apoyados por profesionales de clase media, técnicos y comerciantes, e intentaron desarrollar una amalgamación del chiísmo con ideas liberales occidentales. Los

moderados islámicos asociados al Ayatollah Shariat-madari encontraron el apoyo del bazaar, del alto clero y los azerbaijanistas; los moderados se opusieron al autoritarismo teocrático del grupo de Khomeyni. Por último, los conservadores islámicos encabezados por Khomeyni han suprimido la oposición islámica de izquierda y abrogado las demandas iniciales de autonomía regional y libertad individual que fueran definitivas para el movimiento en contra del sha.

Aunque sea posible argüir que la religión desempeña a menudo una función decisiva al expresar la privación política y que, en el caso del Islam, actúa como importante crítica del colonialismo secular, la naturaleza precisa de tal función dependerá de la compleja coyuntura de clases y fuerzas políticas que operen en una sociedad en un momento dado. El tema del martirio fue particularmente eficaz como base de la oposición contra el sha, pero si el chiísmo podrá actuar como ideología unificadora de una sociedad diferenciada como Irán, sin una redefinición sustancial, resulta poco probable. Dentro de Irán, el chiísmo no es pertinente al problema de las minorías sunni, como los curdos, árabes y turcomanos, o grupos como los judíos o baha'is. La adhesión al chiísmo dentro de la minoría musulmana también está fracturada por divisiones sociales. La crisis del decenio de 1970 produjo una unidad bastante específica entre una gama diversa de grupos en oposición al sha, pero el intento de los conservadores islámicos por imponer la teocracia a Irán durante el decenio de 1980 una vez más ha solidificado la oposición, tras los temas de sufrimiento justo y martirio contra un partido que afirma ser ultraortodoxo. Por tanto, la idea de que la religión actúa como vínculo social de los grupos periféricos que experimenten un colonialismo interno o internacional no puede admitirse sin considerables cortapisas. La viscosidad social de la religión se logra típicamente mediante una reconstrucción extensa de las teologías tradicionales y es, característicamente, de breve duración, siendo rápidamente alcanzada por las fuerzas divisoras de clase, etnicidad y región.

El judaísmo

Al analizar la posibilidad de la supervivencia de la religión en las sociedades seculares como vehículo para la posición nacional o regional de grupos subordinados, el principal ejemplo para la

investigación sociológica tendría que tomarse, sin embargo, de la historia política del judaísmo desde el principio del siglo XIX. La posibilidad de la emancipación civil judía en Europa, que siguió a la reorganización napoleónica del código jurídico francés, puso en agudo relieve una serie de cuestiones que rodeaban a la llamada "Cuestión Judía". Los parámetros de este debate fueron forjados en gran parte por la filosofía de la historia de Georg Hegel.

En el desarrollo de la historia universal, los judíos habían conservado una particularidad exclusiva que les hacía inasimilables por la sociedad civil:

> Esta religión debe poseer necesariamente el elemento de exclusividad, que consiste esencialmente en esto: que sólo el Único Pueblo que la adopta reconoce al Único Dios, y es reconocido por Él. El Dios del pueblo judío es sólo el Dios de Abraham y sus semillas: la individualidad nacional y un culto local especial participan en semejante concepción de la deidad. [Hegel, 1956, p. 195.]

Las soluciones a la particularidad judía que surgieron en el siglo XIX incluían: 1) la asimilación civil por medio de una franquicia política; 2) la asimilación social por medio de la reorganización revolucionaria de la sociedad civil; y 3) la proletarización de la comunidad judía, combinada con una reubicación territorial del pueblo judío. Estas tres soluciones correspondieron, en términos generales, al liberalismo, el marxismo y el sionismo. De esta manera, las soluciones a la "Cuestión Judía" adquieren, en términos generales, una forma tabular.

Solución	*Perspectiva*	*Teórico*
Asimilación	Liberalismo cívico	Bauer
Revolución	Socialismo revolucionario	Marx
Proletarización	Sionismo	Borochov

Las tres soluciones incluían en algún respecto disminución o abandono de la creencia y la práctica religiosa. A la inversa, un movimiento hacia la asimilación cívica podía combinarse con un apartamiento de la ortodoxia hacia el judaísmo reformado. Paradójicamente, el desarrollo de la conciencia nacional entre la comunidad judía se lograría mediante una secularización

radical de su particularidad religiosa: una particularidad que había sido tradicionalmente su principal defensa contra los gentiles y la asimilación en la sociedad gentil. La solución de la "Cuestión Judía" implicó la negativa de toda identidad judía específica y pública, y constituyó, por tanto, una grave amenaza a la conciencia religiosa.

Siguiendo el análisis hecho por Hegel de la particularidad judía, Bruno Bauer, miembro de la izquierda hegeliana del Club de Doctores de Berlín, escribió toda una serie de artículos sobre la emancipación judía en los *Deutsche Jahrbucher* en 1842 (Berlin, 1978; Kolakowski, 1978, vol. I). Arguyó Bauer que para promover el desarrollo político de Prusia era necesario que cristianos y judíos abandonaran su exclusividad religiosa. La adhesión judía a caducas creencias y prácticas orientales era un freno para el desarrollo histórico; el impedimento del ritualismo cristiano era una herencia de su pasado judío. El desarrollo civil de ambas comunidades requería el abandono común de las identidades religiosas. Los problemas religiosos eran producto de un sistema político que negaba los derechos humanos y cívicos universales a la población. Y la solución a la "Cuestión Judía" podía lograrse mediante la reforma política y la secularización del Estado.

En respuesta a Bauer, Marx arguyó en su ensayo "Sobre la cuestión judía" que la enajenación de los judíos era una muestra específica de la enajenación de los hombres como ciudadanos, de sus raíces en la sociedad en conjunto. La liberación política sin la liberación social era una solución superficial al problema de los derechos humanos. La condición de paria de la judería tradicional y la concentración de los judíos en actividades mercantiles debían resolverse mediante una transformación total de la sociedad capitalista. Una reorganización socialista de la sociedad aportaría la única solución permanente y total a la particularidad del judaísmo tradicional.

Marx y Engels no se mostraron favorables al desarrollo del nacionalismo judío en forma de una solución territorial a la "Cuestión Judía", como fue considerada por Moses Hess y los primeros sionistas. En parte, esta indiferencia al nacionalismo judío estuvo unida a la visión de Marx y Engels de que las naciones pequeñas no ofrecían una base adecuada para el desarrollo capitalista y, por ende, para el radicalismo proletario urbano (Davis, 1965). Después, el marxismo oficial llegó a considerar al sionismo como simple romanticismo utópico. Sin em-

bargo, hubo una importante conexión entre las ideas sostenidas por el marxismo secular y por el sionismo radical.

Gran parte del contenido teórico del sionismo proletario derivó de escritores como el judío ruso Ber Borochov (1881-1917), quien estableció una clara distinción entre la estructura social de la sociedad gentil y la organización social del *shtetl* judío. Mientras que la sociedad de los gentiles tenía una estructura en forma piramidal, con una gran base de campesinos y obreros, rematada por un estrecho vórtice de profesionales, aristócratas y poseedores de capital, el *shtetl* judío de la Europa oriental estaba organizado como pirámide invertida con una estrecha faja de obreros y un vasto cinturón de profesionales, intelectuales, comerciantes y capitalistas (Borochov, 1937). Para Borochov, la solución a la particularidad judía implicaría un doble proceso de proletarización y secularización. Ambos procesos en la solución de la "Cuestión Judía" dependían de un asentamiento territorial de los judíos, a saber, un Israel más grande. El retorno de los judíos a la Tierra Santa y la restauración de la promesa de la tierra fue así la principal opción socialista a la asimilación burguesa. El borochovismo ofreció una solución radical a la particularidad del judaísmo, que se convertiría en una comunidad socialista obrera, muy diferente del carácter pequeñoburgués del tradicional *shtetl* urbano. El asentamiento judío en Palestina debe concebirse, pues, como "el único movimiento social intencionalmente móvil, hacia abajo, que se haya experimentado jamás en la historia de las migraciones" (Avineri, 1970b, p. 35). En contraste con la colonización de África por los blancos, el sionismo en teoría evitó el depender de mano de obra barata árabe y trató de convertir a la clase media judía en una nueva clase obrera.

La posibilidad de la asimilación civil de la población judía en la Europa occidental en el siglo XIX representó una considerable amenaza a los valores religiosos tradicionales. Los dirigentes religiosos se preocuparon pensando que la aceptación de los judíos en las instituciones políticas de la sociedad civil entrañaría la pérdida de una identidad judía específica y con ella una pérdida de la fe y la práctica religiosas. La conclusión lógica de la asimilación civil era el bautismo cristiano y la plena pertenencia de los judíos a la cultura de la Europa cristiana; conclusión que, por ejemplo, el padre de Marx había aceptado al convertirse al luteranismo. Sin embargo, no fue muy común la conversión en grande escala al cristianismo. En Francia,

judíos asimilados de clase media tendieron a aceptar la posición racionalista secular, antes que el teísmo (Marrus, 1971), o combinaron el judaísmo reformado con el patriotismo francés. Sin embargo, la corriente hacia la asimilación en Francia fue decisivamente bloqueada por el creciente antisemitismo de finales del siglo XIX, que culminó en el Asunto Dreyfus, y en Alemania la corriente terminó con el desarrollo del nacionalsocialismo. Al fallar la asimilación, la comunidad judía se enfrentó a tres posibilidades: una solución territorial a lo largo de lineamientos sionistas, un retorno al tradicionalismo resumido de la tradición ortodoxa, o la migración a los Estados Unidos.

La relación entre el sionismo y la religión en la formación del Estado de Israel resulta, pues, compleja e inestable. Los primeros colonos llegados de Rusia y de la Europa oriental, que formaron la espina dorsal del movimiento del kibbutz en Palestina, eran esencialmente seculares y socialistas en su busca de una opción al tradicionalismo religioso del *shtetl*. Por consiguiente, hubo y sigue habiendo una clara división entre la ideología secular del sionismo y la teología del judaismo ortodoxo. Para el judío ortodoxo, el actual Estado de Israel no tiene una legitimidad última sin la reunión mesiánica del pueblo judío en la crisis del Último Día. Sin embargo, el Estado de Israel es un Estado judío y, en la práctica, ha resultado difícil distinguir la identidad judía de su base religiosa: "como judío, ¿cómo puede alguien rechazar el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, sin rechazarse a sí mismo?" (Bell, 1980, p. 315). Dado que el pertenecer políticamente al Estado de Israel se basa en una identidad judía, es difícil separar la ciudadanía política de la religiosa:

> Todos los partidos del movimiento sionista —el sionismo laboral, el sionismo religioso y el revisionismo— comparten, por encima y más allá de diferencias muy reales de política y de ideología política, una meta común que los vincula a todos como miembros, a menudo miembros conflictivos, del movimiento. Esta meta es la solución del problema judío estableciendo y consolidando en Palestina a un Estado judío *para* el pueblo judío. [Davis, 1977, p. 7.]

Aunque el conservadurismo religioso no considera al sionismo contemporáneo como la base de un auténtico Estado judío, sí aporta una justificación a la presencia de judíos como minoría dentro del marco más extenso del Medio Oriente árabe. Por

consiguiente, una identidad religiosa como base de la vida política tiende a ser reforzada por lo precario de Israel, desde un punto de vista político y militar. La creciente importancia del compromiso religioso como base de la organización política en Israel es, en parte, consecuencia de la crisis que se desarrolló después de la guerra del Yom Kippur. La promesa religiosa del retorno de los judíos a la tierra de sus antepasados se ha vuelto, cada vez más, la principal legitimación política de Israel contra sus críticos árabes. Los partidos religiosos en Israel han podido fortalecer así su dominio político sobre el sionismo secular, y la aplicación de leyes religiosas sobre la vida personal y pública ha aumentado (Ein-Gil, 1981). En lugar de que Israel experimentara un proceso de secularización, con el establecimiento del Estado, la religión ha "ofrecido la razón de ser histórica de la existencia de Israel" (Martin, 1978b, p. 81). El reforzamiento de los valores y las instituciones religiosas como mecanismo del compromiso nacional ha adoptado una forma muy distinta del retorno a los orígenes religiosos que se describió en el caso de Irán. Sin embargo, ambas formas de "arcaísmo religioso" están atadas al problema del espacio religioso-político, como base necesaria de la práctica religiosa.

Sumario

En la sociedad capitalista, la religión va desapareciendo en el núcleo político y cultural de las instituciones dominantes. El Estado, la familia, la escuela y la fábrica van perdiendo su significado e importancia trascendentales. La sociedad administrada se caracteriza por una densa red de instituciones reguladoras que ordenan y contienen la actividad humana. La compensación por esta regulación se encuentra en una masa hedonista, consumista y que en sus ocios se ha privatizado. También hay un movimiento hacia los cultos esotéricos entre los grupos jóvenes y marginados, pero el hedonismo y el individualismo de estos cultos refleja a menudo la anomia de la cultura dirigida por otros en los suburbios de clase media. Gran parte de la desviación religiosa e intelectual de la clase media es, por tanto, un intento por eludir, y no por desafiar, a la sociedad contemporánea (Powell, 1962).

Sin embargo, a escala global, la religión a menudo adquiere renovada vitalidad como el medio cultural de la protesta política

contra el colonialismo interno por culturas subnacionales o contra el colonialismo externo por un nacionalismo subordinado. El nacionalismo religioso a menudo implica una restauración del pasado en oposición a las acreciones del presente, pero esta restauración del arcaísmo también puede implicar una radical reinterpretación de los idiomas tradicionales mediante los conceptos de "democracia", "activismo" y "emancipación". La restauración cristiana, islámica y judía en la arena política tienen una semejanza superficial, pero en detalle a menudo corresponden a muy diferentes situaciones sociales. El renacimiento de formas religiosas a menudo implica una radical secularización del contenido.

Sin embargo, buen número de sociólogos (Bellah, 1970a; Bell, 1980) han afirmado que el agotamiento del modernismo presagia un "retorno a lo sagrado", pues las cuestiones fundamentales de la existencia humana ya no pueden ser satisfechas por las agotadas doctrinas del modernismo, el marxismo y el existencialismo. El problema del gobierno del cuerpo —sexualidad, procreación y muerte— es irreductible y empuja a los hombres, de vuelta, hacia una respuesta más fundamental a la cuestión del ser.

X. LOS CUERPOS SECULARES Y LA DANZA DE LA MUERTE

ESTE estudio de la religión ha sido una investigación de aperturas y cierres, de permisos y restricciones sobre las relaciones entre los cuerpos. En las culturas o los grupos religiosos, las normas espirituales de conducta son las puertas de las experiencias corporales, que controlan la amenaza de orgías y permiten uniones legítimas. Si la religión controla las aperturas de la vida mediante la disciplina de los cuerpos femeninos, también supervisa nuestra partida a un espacio en que finalmente se resuelven las contradicciones entre el deseo y el servicio. En las culturas clásicas, Plutón, el dios de la fertilidad, fue convertido o transformado por los romanos en Dives, que transportaba los cuerpos a la llanura del Asfódelo, para llevar una vida agotadora e insustancial.

Estos ires y venires personales a través de la red del sexo y la muerte forman parte, colectivamente, de la reproducción de la especie. Nuestra experiencia íntima de estos procesos sexuales y mortales nos ofrece también nuestras más poderosas metáforas de la experiencia espiritual. En el arte, esta fusión de metáforas sexuales y religiosas es inevitable, como en John Donne o en *La visión extática de Santa Teresa,* de Bernini; lo mismo puede decirse de la himnología evangélica y los escritos extáticos de Julian de Norwich. Al protestar contra el "reduccionismo digestivo", el propio William James se vio obligado a reconocer que

> Cierto es que en la vasta colección de los fenómenos religiosos, algunos son abiertamente amatorios, es decir, deidades sexuales y ritos obscenos en el politeísmo, y sentimientos extáticos de unión con el Salvador en algunos místicos cristianos... El lenguaje religioso se adorna con los pobres símbolos que nuestra vida permite, y todo el organismo da matices de comentarios siempre que el espíritu se ve poderosamente movido a expresarse. [James, 1929, p. 11.]

La unión de los cuerpos ofrece una metáfora natural para la unión de las almas. Así, una teoría materialista de la religión tendrá que tomar en serio el significado religioso de las uniones de los sexos y las desuniones de la muerte.

Problemas existenciales

A menudo se ha sostenido que los placeres del sexo y el temor a la muerte son universales, unas experiencias antropológicas que constituyen el fundamento de todos los problemas existenciales, y por tanto la base de toda teodicea religiosa. Sean cuales sean las diferencias sociales, nuestro origen en el útero y nuestro fin en la tumba son experiencias necesarias, incontrovertibles y universales de hombres y mujeres. Nacemos y, más tarde que temprano, acabamos en nuestro lecho de muerte. En contraste con los animales, el conocimiento que tenemos de nuestro fin inevitable forma parte de nuestra miseria existencial que encuentra expresión conceptual en la teodicea religiosa, y expresión práctica en los rituales funerarios. Sin negar la universalidad de los hechos de la reproducción sexual y la muerte, diferencias sociales influyen poderosamente sobre la experiencia única de la sexualidad y la finitud, y nuestra ubicación en la estructura social afecta nuestra común experiencia religiosa del cuerpo. Empezando por el problema de la fragilidad del cuerpo y la inevitabilidad de la muerte, es importante observar que la muerte tiene un historial social y que la biología de la muerte también es un acontecimiento socialmente interpretado.

Existe un acuerdo general entre los sociólogos de la religión, de que todo comportamiento religioso va dirigido, a la postre, hacia los problemas existenciales de la humanidad y que las creencias religiosas representan intentos por dar sentido al mundo por referencia a una realidad sacra. Los sociólogos que siguen el análisis de la teodicea, de Max Weber, interpretan la religión como la respuesta humana al problema del significado y como escudo cultural contra el caos potencial de la realidad contingente. La religión nos ayuda a creer que, pese a la existencia de injusticia, violencia y muerte, la vida no carece de un propósito. Las doctrinas religiosas "se preocupan por los problemas morales de la acción humana, y los rasgos de la situación humana, y el lugar del hombre y la sociedad en el cosmos" (Parsons, 1951, p. 368). Los sociólogos a menudo han definido la religión en términos derivados de Paul Tillich como nuestra "preocupación última". La religión es una expresión de la angustia humana ante la profundidad de la existencia y las bases de nuestro ser: "Tal profundidad es lo que la palabra *Dios* significa. Y si tal palabra no tiene mucho significado para el lector, tradúzcala, y hable de las profundidades de su vida, de la fuente de su ser,

de su preocupación última, de lo que toma en serio sin reservas" (Tillich, 1962, pp. 63-64).

Según cualquier versión, el ciclo de la vida individual —procreación, maduración y muerte— debe considerarse como fundamental en la existencia de nuestro ser y por tanto, como aquello que, en última instancia, nos concierne sin reservas. Lo extraño es que la mayor parte de los libros de texto sobre la sociología de la religión en los dos últimos decenios tengan poco o nada que decir acerca de la relación entre el sexo, la muerte y la religión en las sociedades contemporáneas. Esta observación puede ilustrarse tomando citas como medida del interés en estas dos cuestiones. Pese a este leve tratamiento del sexo y la muerte en relación con la religión en la sociología contemporánea, la muerte en particular ha sido típicamente considerada como un hecho que es fundamental en la religión y como un conjunto de respuestas a los dilemas humanos. No resulta insólito suponer que, puesto que el temor a la muerte es faceta constante de la psicología humana, las creencias religiosas en la inmortalidad humana son rasgos universales de la sociedad humana (Argyle, 1964). Sin embargo, aunque la finitud de la existencia individual pueda ser un hecho biológico permanente, la naturaleza social de la muerte y las experiencias individuales de ella son sumamente variadas en el tiempo y entre los grupos sociales. A este respecto, recientes estudios históricos y sociológicos de la muerte adquieren particular importancia para el desarollo analítico de la sociología de la religión. En este campo de investigación, tiene especial importancia el estudio hecho por Philippe Ariès, de las actitudes occidentales hacia la muerte (1974).

La muerte

Ha habido cambios muy considerables en los enfoques cristianos occidentales hacia la naturaleza de la muerte y del morir. La principal transición ha sido de un sistema social en que la muerte era frecuente, abierta y común, a otro en que la experiencia de la muerte es cerrada, privada y aislada. En términos cotidianos, mientras que la mayoría de las gentes originalmente morían en sus lechos, rodeadas por su familia, en la sociedad contemporánea la muerte ya no es "doméstica"; en los Estados Unidos, aproximadamente 80 por ciento de la población fallece en hos-

Autor	*Libro*	*Cita*	
		Muerte	*Sexo*
Acquaviva, S. S. (1979)	*The Decline of the Sacred in Industrial Society*	10	19
Berger, P. L. (1969)	*The Social Reality of Religion*	19	12
Budd, S. (1973)	*Sociologists and Religion*	5	0
Glock, C. Y. y Stark, R. (1965)	*Religion and Society in Tension*	5	0
Hill, M. (1973)	*A Sociology of Religion*	12	0
Martin, D. (1967)	*A Sociology of English Religion*	0	0
Robertson, R. (1970)	*The Sociological Interpretation of Religion*	0	0
Schneider, L. (1970)	*Sociological Approach to Religión*	0	0
Towler, R. (1974)	*Homo Religiosus*	0	0
Wilson, B. (1982)	*Religion in Sociological Perspective*	3	4
Yinger, J. M. (1961)	*Sociology Looks at Religion*	0	0

pitales, y en el Reino Unido, más de 50 por ciento experimenta una muerte institucionalizada.

Hay buen número de contrastes importantes entre la experiencia de la muerte en las sociedades medieval y moderna. En las sociedades premodernas, dadas las limitaciones de la esperanza de vida, la muerte era una experiencia regular, común y visible dentro de la situación doméstica; era un acontecimiento presenciado por los parientes cercanos y los amigos de todos los grupos de edad. Las muertes personales no eran individualizadas, y se les trataba básicamente como un problema para el grupo sobreviviente. Los entierros eran típicamente comunales, y las tumbas y los ataúdes individuales eran cosa insólita. En la versión de Ariès, cada iglesia de pueblo en Francia tenía una gran zanja en que se tendían los cadáveres en sus sudarios, y los huesos de los difuntos eran recogidos después en el osario del lugar, sobre el cual la Iglesia montaba vigilancia comunal. Una ilustración francesa del siglo xv, de un Libro de Horas muestra a un sepulturero desenterrando huesos de los entierros anteriores, para emplear de nuevo el lugar (Boase, 1972, p. 111). Así, la Iglesia actuaba como guardiana comunal de los huesos de los difuntos, en previsión del día del juicio y la resurrección. Fue

hasta el siglo XVII, con la creciente influencia del protestantismo, cuando se hizo un considerable hincapié en los cuerpos individuales de los difuntos y en el desarrollo de lugares privados de entierros.

Sobre la base de la literatura medieval, especialmente la epopeya, Ariès arguye que las muertes premodernas no eran profundamente problemáticas, ni para el grupo ni para el individuo. La muerte era tan sólo una transición, parte de una secuencia que incluía la concepción, la madurez y la senectud. La misma regularidad y la familiaridad de las muertes domésticas hacían ordinario y común el fallecimiento humano. Por tanto, los muertos no eran considerados después con terror y odio.

Sin embargo, la estabilidad de las actitudes medievales hacia la muerte fue perturbada masivamente por primera vez por la gran difusión de la peste, especialmente la Muerte Negra en el siglo XIV. La muerte dejó de ser rutinaria y se volvió fascinadora, terrífica y macabra; desde entonces se le consideró como un castigo, y la vida después de la muerte como una prueba. El purgatorio fue extendido y elaborado como lugar de interrogatorio e investigación espiritual. Dentro de la Iglesia, el Concilio de Florencia de 1439 dio la afirmación ortodoxa de este interés popular en el purgatorio como lugar para separar a los fieles de los réprobos. En un plano más sombrío, hubo motines populares contra los judíos, a los que se acusó de difundir la peste entre las poblaciones de gentiles (McNeill, 1979). Empezando por el poema de finales del siglo XIII, *Le Dit des trois morts et des trois vifs,* tallado en la fachada de la iglesia de los Inocentes, en París, el tema de la danza de la muerte se convirtió en rasgo común y macabro del arte y la literatura. Entre grupos aristocráticos, se crearon máscaras para que se las pusieran hombres vestidos como esqueletos, y la muerte se consideró como una fuerza que se alimentaba de los vivos. La muerte personificada se había convertido en cazadora y violadora de las poblaciones humanas y, combinando temas de putrefacción y sexualidad, la danza de la muerte elaboró el paralelo de la relación sexual y la unión de la vida y la muerte. En la fascinación artística por la muerte, la putrefacción y la procreación se mezclaron en siniestra unión.

Al volverse menos terrible la amenaza de la peste, la macabra pintura de la muerte como corrupción de la carne fue retrocediendo, y el tratamiento artístico de la muerte se volvió menos

macabro. Aunque en Inglaterra la Reforma protestante modificó radicalmente las tradicionales interpretaciones católicas de la muerte y el purgatorio, el escenario inglés se vio relativamente libre de controles religiosos, por el año de 1600. Como resultado, la tragedia shakespeariana reveló una visión notablemente secular de la muerte y del morir. El conflicto del bien y del mal, la función cósmica de la fortuna y la lucha de la razón contra la pasión, en el arte de Shakespeare se presentan sin ningún marco específicamente cristiano. Aunque abundan las referencias al cielo y al infierno, no están imbuidas por un compromiso detallado con el punto de vista cristiano. La muerte simplemente es una liberación de "la fiebre de la vida":

> ¡Ojalá estuviera yo con mis víctimas
> más bien que entregado a la tortura de mi pensamiento!
> Duncan está en su tumba;
> Tras la fiebre de la vida, duerme bien,
> No teme ya ni el hierro matador
> ni el veneno, ni la discordia, ni la guerra.
>
> (*Macbeth*, III, ii.19)

La visión ética de la vida, en Shakespeare, probablemente fue formada por enseñanzas cristianas tradicionales, y sin duda Shakespeare presupuso la importancia de la religión para el mantenimiento de la estabilidad social, pero su tratamiento de la muerte no revela ningún profundo apego a la esperanza de la resurrección y la restauración (Reese, 1953). La muerte en esta perspectiva es básicamente un escape de la vida.

Tal vez uno de los cambios más importantes en las actitudes occidentales hacia la muerte ocurrió con el surgimiento del romanticismo a finales del siglo XVIII como protesta contra el formalismo, los frenos y la subordinación del placer. Dentro de la imaginación romántica, placer y dolor se hallaban íntimamente fundidos, y por consiguiente el matrimonio de la muerte y la belleza se convirtió en tema dominante en la literatura y el arte (Praz, 1933). La alianza trágica del amor joven no correspondido y la muerte prematura surgió como tema preferido de la poesía inglesa y, preferiblemente, entre las clases cultas. La pauta fue establecida por los versos de Keats, Shelley y Byron; el ejemplo de esta tradición melancólica se encuentra en la muerte del joven poeta Thomas Chatterton (1752-1770), descrito por Wordsworth como "el doncel maravilloso, el alma sin sueño

que pereció en su orgullo". Las odas de Keats, en particular, tratan de problemas de belleza juvenil y la corrupción de la muerte. En la "Oda a un ruiseñor", declaró que

> I have been half in love with easeful Death,
> Call'd his soft names in many a mused rhyme
> To take into the air my quiet breath;
> Now more than ever seems it rich to die,
> To cease upon the midnight with no pain.
>
> [Me he medio enamorado de la muerte fácil,
> Llamándola tiernos nombres con melodiosa rima
> Lanzando al aire mi tranquilo aliento;
> Ahora más que nunca parece dulce morir,
> Abandonar a medianoche sin dolor.]

Fue la agotadora enfermedad, la tuberculosis pulmonar, la que dominó el espíritu literario, con horrorizada fascinación, y presentó la imagen del joven que "palidece y, cadavérico como un espectro, muere". Este hincapié narcisista en la muerte personal e individual fue percibido dentro de un molde trágico sin ninguna base cristiana.

Aunque esta orientación romántica hacia la muerte sobrevivió un tiempo considerable entre los círculos literarios, apareciendo en Europa, por ejemplo, en la obra de Gabriele d'Annunzio (1863-1938), el advenimiento de la guerra en masa y la destrucción de poblaciones civiles por fuerzas militares mecanizadas hizo nacer un enfoque poderosamente antirromántico en las representaciones de la muerte en el siglo xx. Esta transición en la actitud fue especialmente característica de los poetas de la primera Guerra Mundial, y resulta interesante contrastar la "Oda a un ruiseñor" (1819) de Keats, con el "Himno para la juventud condenada" (1918), de Wilfred Owen:

> What passing-bells for these who die as cattle?
> Only the monstrous anger of the guns,
> Only the stuttering rifles' rapid rattle
> Can patter out their hasty orisons.
>
> [¿Qué campanas doblarán por quienes mueren como ganado?
> Sólo la monstruosa furia de los cañones
> Sólo el tartamudeo rápido de los fusiles
> Pueden entonar sus oraciones.]

La muerte solitaria del poeta tuberculoso fue remplazada por la muerte mecanizada de masas, y los temas dominantes de la expresión literaria moderna llegaron a centrarse en el problema del exterminio insensato e implacable mediante la guerra nuclear y el holocausto (Langer, 1978).

Aunque hoy existe la amenaza permanente de destrucción nuclear, la naturaleza de la muerte ha cambiado dramáticamente, entre los siglos XIV y XX. Si las muertes medievales son típicamente públicas, rutinarias y domésticas, las muertes modernas son característicamente privadas, institucionalizadas y están bajo el control de profesionales. La mayor parte de las muertes en la sociedad industrial contemporánea son consecuencia de una enfermedad degenerativa entre los geriátricos y ocurren en pabellones cerrados de grandes hospitales. En Inglaterra y Gales, aproximadamente 87 por ciento de todas las muertes son causadas por neoplasmas, por enfermedades respiratorias y circulatorias. Como la muerte hoy es comúnmente asociada a la vejez, cuando ocurren muertes de jóvenes por alguna desventura, consideramos tales acontecimientos "inesperados" como particularmente trágicos. El poema de Stevie Smith "Not Waving But Drowing" capta bien esta idea:

> Nobody heard him, the dead man,
> But still he lay moaning:
> I was much further out than you thought
> And not waving but drowning.
> Poor chap, he always loved larking
> And now he's dead
> It must have been too cold for his heart gave way,
> They said.
>
> [Nadie le oyó, al que moría,
> Más aún yacía quejándose:
> Yo estaba mucho más allá de lo que creíais,
> Y no agitaba la mano, sino que me hundía.
> Pobre tipo, siempre le gustó retozar
> Y ahora ha muerto
> Debió de ser muy frío para él; su corazón cedió,
> Dijeron.]

La asociación de muerte y vejez nos capacita normalmente a distanciarnos de nuestro propio fin, que parece encontrarse en algún futuro remoto. En muchos otros aspectos, la muerte

está oculta. Ocurre lejos de casa, típicamente en un pabellón apartado, lejos de la inspección pública; no la presencian los parientes cercanos, sino expertos indiferentes; el cuerpo es debidamente tratado, no por los parientes próximos, sino por encargados profesionales; el extenso empleo de medicinas y otros tratamientos llega hasta a disociar el dolor de la muerte; los *disjecta membra* son higiénicamente tratados. La muerte moderna, en contraste con la monstruosa figura que obsesionaba la imaginación secular de los talladores de sepulcros reales en el siglo XIV, ha sido eficazmente expulsada del mundo cotidiano del hombre industrial.

El problema para Ariès y otros que escriben sobre la muerte (Mitford, 1963; Bowman, 1964; Mack, 1973; Dempsey, 1975) consiste en explicar el entusiasmo de los norteamericanos por el embalsamamiento y el "cuadro memorial" de los difuntos en paz con la idea de que el hombre moderno ha proscrito y negado la muerte. El ataúd abierto y la exhibición de los difuntos es un aspecto de casi noventa por ciento de los funerales norteamericanos. El embalsamamiento, que se volvió cada vez más popular hacia finales del siglo XIX, tradicionalmente requirió la presencia de un pariente del difunto, pero hoy los parientes están excluidos, por ley, de la sala de preparativos. De este modo, los legos han sido remplazados por expertos profesionales en la vigilancia de los muertos (Habenstein, 1962). Los argumentos para embalsamar empleados por directores profesionales se presentan en términos de estética, terapia e higiene. En particular, sugieren que la vista del difunto "en paz" da a los parientes un recuerdo terapéutico de sus seres perdidos:

> Estas actitudes hacia la muerte enmarcan una visión de la vida apropiada que confunden la visión medieval de la muerte apropiada. El concepto clave es realización. La vida del individuo debiera ascender en un arco a través de la impetuosa juventud hasta los fructíferos años medios y luego declinar suavemente hacia una muerte que sea tan aceptable como es inevitable. Las prácticas de embalsamar y exponer expresan estas representaciones colectivas. La idea es revelar al difunto en paz. Como las últimas horas o días anteriores a la muerte pudieron estar llenos de dolor, lo que es inadmisible, el cuerpo restaurado nos ofrece una imagen más fiel de la muerte. [Huntington y Metcalf, 1979, p. 205.]

El lugar central que ocupa el cuerpo embalsamado en el funeral norteamericano es, paradójicamente, una prueba más de

la negación de la muerte dentro de una cultura que da su hincapié normativo exclusivamente a la juventud, la realización y el logro. Como la muerte va asociada a la vejez, envejecer es algo socialmente estigmatizado (Johnson y Williamson, 1980).

Un aspecto crucial de la expulsión de la muerte en las sociedades modernas es la ausencia de ritos definidos y prescritos de luto. Nadie se afeita el cabello, quema vestidos, no hay periodos de encierro ni cambios de nombre. En la Gran Bretaña, la secuela tradicional ha sobrevivido en una forma reducida entre inmigrantes irlandeses y entre los isleños del oeste de Escocia, pero en general, el luto y la expresión de dolor se han vuelto privados e inciertos (Hinton, 1967; Sudnow, 1967). La familia del moribundo a menudo se encuentra aislada dentro del medio del hospital (Kübler-Ross, 1970) y en un marco más general "El creciente desuso del luto formal significa que los dolientes reciben poco apoyo de la sociedad en general y de sus familias en particular" (Parkes, 1975, p. 24). Así, la expulsión de la muerte se ha unido al desdén de los dolientes y del luto.

En una situación de aislamiento social, los dolientes se vuelven muy a menudo a la religión en busca de consuelo, aunque la decadencia de la teología del cielo y el infierno ha significado que las iglesias tengan un dominio incierto sobre las pautas contemporáneas de la muerte y el luto (Gorer, 1965). Aunque los dolientes puedan buscar los servicios de grupos espiritualistas, hay pruebas de que este contacto no conduce a formar parte permanente del grupo espiritualista (Parkes, 1975, pp. 71-72). Sin embargo, Vieda Skultans (1974) sí sugiere que los grupos espiritualistas ofrecen servicios terapéuticos generales para los ancianos y los dolientes, creando intimidad y un contacto social para estas personas aisladas.

Sin embargo, el problema consiste en que en la sociedad moderna la credibilidad de la supervivencia personal después de la muerte ha sido seriamente amenazada. Dentro de las Iglesias de los Estados Unidos hay considerables variaciones, entre las diversas denominaciones, en la cuestión de la vida después de la muerte. Entre las denominaciones de la corriente central, menos de la mitad de los legos están seguros de que haya una vida después de la tumba, aunque los fundamentalistas protestantes y los católicos están uniformemente comprometidos con tal creencia (Glock y Stark, 1965, p. 98). Análisis de la población en general indican que cerca del 50 por ciento de la población se adhiere a una fe en la inmortalidad personal (ABC

Television, 1965). Sin embargo, es difícil saber qué peso puede atribuirse a estas respuestas de actitudes. El consenso en la fe en la vida después de la muerte como proposición filosófica es muy distinto de un compromiso vivo con toda la gama del rito y la práctica cristiana, dentro del cual el creyente experimenta, con confianza, la promesa sobrenatural de la resurrección: "la creencia religiosa en general es algo distinto de la aceptación de un conjunto de ideas filosóficas. Estas últimas pueden no afectar una conducta humana, pero una creencia no es *religiosa,* como lo comprendió Durkheim, a menos que se le tome en serio, es decir, a menos que se haga algo al respecto, sea directa o indirectamente" (Nottingham, 1954, p. 31). La fe en la vida después de la muerte, junto con toda la mitología del cielo, el infierno y la resurrección, se ha convertido en algo extra opcional de la vida cristiana moderna.

El problema de la muerte se ha resuelto, no por convicción religiosa sino por un sistema de prácticas seculares que neutralizan el horror de la muerte física. La muerte en masa de una guerra nuclear constituye una ansiedad constante, pero no es aún una experiencia real. En una sociedad dominada por los valores de la juventud y la vitalidad, la muerte se ha convertido en un embarazo, más que en una faceta omnipresente de la existencia diaria. La muerte se ha rutinizado como dominio de expertos y profesionales de modo que la muerte "no exige un significado de la índole que la religión tradicionalmente había aportado" (Wilson, 1966, p. 71).

El sexo

A menudo se ha sugerido que, si el sexo fue el tema prohibido en el siglo XIX, la muerte es el tema tabú del siglo XX. A este respecto, sexo y muerte han cambiado de papel, pues hoy hablamos voluble y compulsivamente acerca del sexo (Foucault, 1979). En este estudio de la religión se ha afirmado que la religión desempeñaba una función decisiva al subordinar la sexualidad femenina en interés de la transmisión apropiada y la estabilidad social. A este particular respecto, este estudio sigue de cerca la opinión de Engels, de que todo tratamiento del materialismo debe considerar el doble proceso de la reproducción material y fisiológica.

Gran parte de la crítica contemporánea a Engels parece desen-

caminada a este respecto (Beauvoir, 1972b, pp. 84 *ss.*), pero quedó claro que las pautas de desigualdad sexual y las formas básicas de la división sexual del trabajo no pueden explicarse simplemente por el modelo dominante de producción económica y aún menos por la aparición de la propiedad privada. El encubrimiento de los cuerpos femeninos y la exclusión de las mujeres de los papeles públicos en la antigüedad bajo la influencia de la teología paulina representaron una gran disminución de aquellas libertades de que habían disfrutado las mujeres en la Roma y la Grecia paganas (Seltman, 1956). La exclusión de las mujeres de los papeles públicos, particularmente de las actividades económicas, acaso se intensificó por el advenimiento de la vida de la familia burguesa en el capitalismo (Zaretsky, 1976), pero ciertamente no tuvo sus orígenes en la propiedad privada capitalista. A finales del siglo XIX, el nuevo hincapié en la atención a los niños, la alimentación de pecho, la intimidad y la vida doméstica (Shorter, 1977) reforzaron el aislamiento de las mujeres en la familia nuclear.

Por consiguiente, en este análisis de la religión he presentado la opinión de que no existe una asociación rígida o estricta entre los papeles sexuales y el modo de producción. Sin embargo, en el feudalismo y los comienzos del capitalismo, la enseñanza cristiana sobre la sexualidad femenina tuvo importancia funcional en la conservación y la herencia de la propiedad a través de herederos varones. Los cambios en la naturaleza de la propiedad en el capitalismo del siglo XX quebrantaron esta relación funcional entre moral sexual, religión y propiedad, creando una situación en la que el control moral de las personas ya no es requerimiento esencial de la vida económica. Por supuesto, puede ocurrir que gerentes individuales de unidades productivas prefieran empleados que lleven vidas privadas convencionales, pero estas preferencias son rasgos contingentes de la vida social. Sin embargo, como Weber, mi argumento es que la nueva libertad por la experimentación sexual se desarrolla en una sociedad en que los individuos son controlados por prácticas reguladoras y por sistemas de individuación. Estas sociedades no quedan legitimadas por un código moral fincado en algún sentido de terminalidad religiosa y no requieren conformidad moral. Hoy, la legitimidad política y el significado privado han quedado divorciados.

En las sociedades occidentales, la religión cristiana fue, a lo largo de la historia, el medio principal para el control de

los cuerpos de las mujeres, y por tanto el movimiento en favor de la emancipación femenina fue la lucha contra las conceptualizaciones religiosas de la sexualidad. En la Europa católica, la Iglesia es considerada aún como parte importante de ese aparato público por el que se asignan posiciones sociales subordinadas a las mujeres. La lucha contra la domesticación femenina, por ejemplo en Italia (Caldwell, 1978), implica una lucha contra la enseñanza católica sobre el matrimonio, la reproducción y el divorcio. El movimiento por la emancipación femenina dentro de la Iglesia implica una considerable redirección de la teología masculina del cristianismo, por ejemplo, al dar especial prominencia a la mariología (Biezanek, 1964).

La lucha política por cambiar la posición de las mujeres en la sociedad incluyó esencialmente un intento de las mujeres por obtener el dominio de sus propios cuerpos; esto exigió una doble confrontación con la medicina y con la religión. En los Estados Unidos del siglo XIX, las feministas se volvieron hacia la fisiología y la higiene como mejores guías para la organización racional y el comportamiento individual que la religión tradicional (Leach, 1981). En un periodo en que se consideraba que las mujeres se hallaban sometidas a una nueva variedad de desórdenes nerviosos —insomnio, histeria, agotamieno y depresión— la reforma médica, la dieta y la contracepción ofrecieron a las mujeres nuevos medios de racionalismo médico que podrían capacitarlas a ingresar en la sociedad en iguales condiciones que los hombres.

Esta reorganización de la vida privada de las mujeres habría de ocurrir junto con la reorganización de la salud pública. Salvación y sanidad se unirían en un programa de reforma pública. El empleo profesional en las enfermeras, la educación de la salud y la planeación ambiental empezaron a constituir un canal para las aspiraciones sociales de las mujeres de clase media (Abel-Smith, 1960; Dingwall y McIntosh, 1978). La organización higiénica de la sociedad en general fue el paralelo social de la mejora fisiológica racional para la mujer en particular. Sin embargo, estos avances laborales para las mujeres fueron limitados y hubieron de lograrse contra una considerable oposición de los grupos profesionales que trataban de asegurar que los papeles de sanidad para las mujeres fuesen en gran parte una extensión de sus actividades domésticas a la esfera pública. La profesión de enfermera fue considerada, pues, como el papel "natural" para las mujeres que estuviesen fisiológicamente preparadas para los deberes de la maternidad (Gamarnikow, 1978)

A pesar de todo, una limitación crucial del feminismo del siglo XIX fue que frecuentemente reflejó el individualismo económico de la sociedad en que se hallaba encasillado. Las mujeres de clase media deseaban las libertades individuales de los hombres para luchar en pleno mercado laboral, donde esperaban disfrutar de los mismos niveles salariales que la mano de obra masculina. Lo que buscaban era el mismo nivel de libertad contractual que otros trabajadores dentro de un sistema capitalista y privado de producción. El feminismo norteamericano se aisló así del radicalismo obrero. Cuando el individualismo se combinó con el secularismo, el resultado fue que

> En el decenio de 1920, la demanda feminista de igualdad social en el matrimonio había degenerado en los derechos iguales de ambos sexos al placer sexual y a la realización orgásmica, transformando de paso a las mujeres burguesas en compañeras de juegos domésticos y poco más; después, el hincapié de las feministas radicales en la propiedad de sí mismas se desplomó hasta no ser sino el sobrio realismo de la paternidad planeada. [Leach, 1981, pp. 348-349.]

Es en este contexto donde la visión de Michel Foucault del poder como productivo, y no represivo, cobra particular importancia. Los discursos de la medicina y la higiene no resultaron en cuerpos represivos sino en cuerpos productivos y regulados, más ligados y embellecidos para la sexualidad. Los nuevos discursos del cuerpo tratan de expresar y constituir, no de suprimir ni negar la sexualidad. Mientras que la aristocracia dependía de las prácticas de sangre —primogenitura, linaje y conservación—, la burguesía requería un "organismo sano y una sexualidad saludable" (Foucault, 1981, p. 126). Sin embargo, Foucault considera la medicalización de la población como profundamente problemática, y menos que liberadora. El surgimiento de la sexualidad contemporánea también forma parte de la secularización de las sociedades; Foucault identifica el problema de la sexualidad con la muerte de Dios. Los problemas contemporáneos de lenguaje, sexo y Dios se encuentran ubicados en la persona del marqués de Sade.

En la cultura premoderna, nuestra sexualidad encontró su expresión en un lenguaje que, al menos en principio, conectaba nuestros cuerpos con un orden divino de amor sobrenatural, criaturas caídas y pecados terrenales. Con la pornografía erótica de Sade, se rompió la conexión antigua entre nuestra sexualidad y el orden del cosmos sagrado. Puesto que nada es absoluta-

mente cierto, todo está permitido, pero esta autorización cultural convierte la sexualidad en sí misma sin propósito ni canal, aparte de la gratificación pura. El apetito sexual se volvió sin límites, combinado ahora con la crueldad sadista y la explotación pura:

> Lo que caracteriza la sexualidad moderna desde Sade hasta Freud no es haber encontrado el lenguaje de su lógica o de su proceso natural sino, antes bien, por medio de la violencia ejercida por tales lenguajes, es haber sido "desnaturalizada"; lanzada a una zona vacía donde alcanza las pocas formas que pueda con el establecimiento de sus propios límites. La sexualidad no señala nada más allá de sí misma, ninguna prolongación, salvo en un frenesí que la perturba. [Foucault, 1977, pp. 29-30.]

En la imaginación literaria de Sade, la ética protestante del trabajo arduo se convirtió en una ética sexual que era enteramente secular, que exigía su propia devoción al placer como amo exigente (Beauvoir, 1972a). Nuestros placeres, debidamente comercializados y desarrollados por las industrias del ocio, deben ser explorados ahora en un régimen de dieta y ejercicio que no busca otro objeto que el placer mismo. Estos placeres están, desde luego, considerablemente modificados y canalizados a lo largo de divisiones sociales de clases, sexo y edad. El placer sexual, como la muerte, es un hecho fisiológico, pero su naturaleza y distribución social son sumamente desiguales.

La historia y la sociedad forman profundamente nuestras experiencias personales de la muerte y el sexo. Aunque este último casi es considerado como un derecho democrático, la unión de los cuerpos nunca carece de la presencia de clase social y biografía personal:

> Pero ningún lecho, por muy inesperado, y por muy aparentemente gratuito que sea, está libre de los hechos desuniversalizantes de la vida real. No vamos al lecho simplemente en parejas; aun si decidimos no referirnos a ellas, aún vamos allí con los impedimentos culturales de nuestra clase social, la vida de nuestros padres, nuestros balances de banco, nuestras expectativas sexuales y emocionales, todas nuestras biografías: todos los fragmentos y piezas de nuestras existencias únicas. [Carter, 1979, p. 9.]

Aunque la muerte y el sexo son experiencias universales fincadas en nuestra biología, no obstante están fragmentadas por

divisiones sociales y culturales. Sólo podemos comprender estos dilemas existenciales por medio de una captación enteramente sociológica de la estructura social en que se encuentran públicamente localizados estos hechos privados.

Conclusión

A lo largo de este estudio de la religión, he tratado de arrojar dudas sobre la persistente suposición sociológica de que en las sociedades premodernas las vidas de las gentes estaban totalmente abarcadas por una cultura religiosa común que daba significación inmediata a la existencia humana. Más específicamente, he planteado preguntas acerca de la penetración del cristianismo en la existencia cotidiana de hombres y mujeres de la clase obrera. Hay pocas pruebas convincentes de que la desigualdad social y política estuviese legitimada por la religión para los campesinos en el feudalismo o para los obreros en el principio del capitalismo.

En último análisis, no sabemos si la religión hizo que la muerte y el sexo tuviesen un significado para los hombres ordinarios, o si ofreció una vaga promesa de mejores cosas por venir para los fieles y los justos. Lo que sí sabemos es que la muerte y el sexo eran acontecimientos públicos que tenían importancia considerable para la vida de la comunidad. La muerte ocurría típicamente en la arena pública del hogar, presenciada por parientes y confesores; su presencia y frecuencia atestiguaban la brevedad de la vida humana y, al menos en el siglo XIV, la muerte señalaba a un mundo real más allá en el purgatorio. De manera similar, el sexo era a menudo un hecho público. Las parejas aristocráticas con frecuencia tenían que probar la consumación sexual de su matrimonio ante los padres, como testigos (Duby, 1978); los hijos no estaban excluidos de las actividades sexuales de sus padres (Ariès, 1973). En las comunidades campesinas, la cencerrada rural desempeñaba un papel importante en el control público del noviazgo, el matrimonio y la fidelidad. El afecto sexual era, a menudo, notablemente público y manifiesto (Shorter, 1977).

En el mundo moderno, sexo y muerte se han vuelto privados y seculares. La muerte ha retrocedido a la intimidad del pabellón lateral de hospitales burocratizados; el sexo se ha retirado al encierro doméstico de los suburbios de clase media. Sin embar-

go, este espacio sexual ha sido plenamente invadido por el comercialismo, la televisión, la "porno" de los videos y la pornografía no solicitada. El sexo privatizado se encuentra vinculado directamente con una cultura popular, en expansión, de placer comercializado. La ironía estriba en que, sin una tradición religiosa común, nuestra desviación sexual privada tiene muy poco efecto público sobre la legitimidad de las sociedades modernas; en realidad, sería difícil saber prceisamente qué constituiría desviación sexual entre ciudadanos privados. Una sociedad basada en un desempleo estructural difundido y en el retiro temprano puede exigir, en realidad, estos placeres privados, dadas las características demográficas de las sociedades occidentales.

Sin embargo, éste no es, en esencia, un argumento de "pan y circo". No se trata específicamente de que la organización pública por la regulación del Estado burocrático requiera la compensación del hedonismo personal. En la moderna sociedad industrial, los sistemas privados de significado se han divorciado de los modos públicos de legitimación social. Aunque buen número de filósofos radicales (Marcuse, 1972) consideraron la liberación sexual como un canal hacia la transformación social, la expresividad sexual hoy parece haber sido bien comercializada y contenida.

La desviación personal ha sido, en gran parte, separada en lo político y lo institucional de los mecanismos más importantes de la regulación pública. El significado personal en forma del simbolismo y la práctica religiosa ya no tiene implicaciones considerables para la distribución de la propiedad y el poder; el significado personal y la religiosidad individual constituyen una nave sin ancla, sin sistemas de radar, ubicación ni dirección. Flotando dentro del sistema general de regulación impersonal de los cuerpos, el compromiso y la desviación sexuales y religiosas se han separado de la estructura social y el proceso del cuerpo público. La religión como sistema de ganchos sociales que atan a los hombres a la estructura social se ha reducido a una gama privada de opciones estilísticas.

La importancia de esta observación para la teoría sociológica consiste en que los sistemas personales de significado no son esenciales para los órdenes públicos de la legitimación. Es perfectamente posible, como en las sociedades modernas, que los significados personales hayan sido consideradamente separados de los sistemas de regulación pública, control y legitimación. Aunque la sociología convencional de la religión se basara en la

suposición implícita de que la coherencia social de la sociedad dependía, en última instancia, de la interpenetración de los órdenes privados y públicos de significado, en las sociedades modernas el ámbito social de la política se ha separado radicalmente de tal significación interpersonal. Los desórdenes privados ya no tienen implicaciones directas para la continuidad social, que hoy depende de prácticas independientes de regulación y de coordinación.

Por consiguiente, necesitamos redactar de otro modo la paradoja presentada por Borges en relación con la parodia de los cuerpos. Optar por la abstinencia o por la orgía es hoy una elección idiosincrásica sin gran significado social; tanto el ascetismo como el hedonismo están sumamente comercializados y operan fuera de las zonas de la regulación política y la administración. La parodia de la paternidad y los espejos continúa pero fuera de los procesos centrales de la producción y conservación de la propiedad. Dios ha muerto; todo es lícito, al menos opcional y provisionalmente.

La explicación principal de esta disyunción es que la propiedad impersonal en el capitalismo avanzado ya no requiere la disciplina de los cuerpos ni la regulación fisiológica de las poblaciones. Con la separación de los cuerpos morales y la propiedad regulada, la religión ya no contribuye de manera significativa a la unidad de las clases sociales, la disciplina de los cuerpos o la reproducción de las relaciones económicas. En periodos de crisis internacional, las sociedades modernas pueden experimentar ocasionalmente altos niveles de consenso social y unidad moral, cuando los dirigentes religiosos oran por la nación y la supervivencia de su pueblo, pero en la administración cotidiana del Estado y la vigilancia de la sociedad, la adhesión religiosa a los valores centrales en las sociedades occidentales es puramente marginal.

La democracia liberal ha creado dos zonas de actividad en gran parte separadas, entre el hedonismo privado y la regulación pública. Dentro de la esfera privada, los individuos son relativamente libres de seleccionar una variedad de actitudes sexuales y religiosas que ya no están directamente conectadas con la operación pública de la política y la economía. El único puente entre la libertad subjetiva de los ciudadanos privados y la regulación objetiva de las actvidades públicas no es un sistema de significados religiosos compartidos, sino una cultura popular comercializada que se vale de un idioma sexual para

extender el mercado de los bienes de consumo. Así, la esfera pública puede funcionar en el capitalismo avanzado sin un sistema comprensivo de legitimación común fundado en la religión, pese al caos de los estilos de vidas personales que es puesto de relieve por el mercado de consumo.

Apéndice

¿QUÉ ES LA RELIGIÓN?

Dentro de la sociología de la religión, el problema de definir la religión ha desempeñado un papel decisivo en todo el desarrollo de la disciplina (Parsons, 1944). En este estudio particular de la religión he decidido limitar la consideración de esta cuestión analítica, porque a menudo es más conveniente enfocar estas cuestiones teóricas por medio de un debate empírico y sustantivo. Además, aunque la cuestión de la naturaleza de la religión ha sido interminablemente analizada por filósofos, sociólogos y teólogos, aún hay que remachar las cuestiones conceptuales.

En términos generales, estos debates acerca de la definición de la religión se han organizado en torno de cierto número de dimensiones básicas. Por ejemplo, hay una diferencia clave entre las perspectivas reduccionistas y no reduccionistas. La primera tiende a ver a la religión como un epifenómeno, un reflejo o expresión de rasgos más básicos y permanentes del comportamiento y la sociedad humanos. Escritores como Pareto, Lenin, Freud y Engels consideraron la religión como el producto o reflejo mental de intereses económicos, necesidades biológicas o experiencias de privación de clase. La implicación del reduccionismo es que las creencias religiosas son falsas con referencia a ciertas normas científicas o positivistas y que el mantener creencias religiosas es irracional con referencia a las normas del pensamiento lógico. La implicación final del "reduccionismo positivista" es que la religión es considerada básicamente como una actividad cognoscitiva del espíritu individual que, por varias causas, capta erróneamente la naturaleza verdadera de la vida empírica y social (Goode, 1951).

Una clásica definición decimonónica de religión fue la célebre "definición mínima" de E. B. Tylor, como "la creencia en Seres Espirituales" (1891, p. 424). La religión brotó de los intentos de los "antiguos filósofos salvajes" (p. 428) por dar sentido a sus propias experiencias mentales. Este tipo de definición es, por tanto, individualista, cognoscitiva y racionalista, porque no

está específicamente centrada en la práctica o el simbolismo religiosos en relación con la organización social, y acepta las normas de la ciencia occidental como evidentemente ciertas y como única base de la racionalidad.

Durkheim y lo sagrado

La historia de la sociología de la religión puede verse, pues, como un movimiento teórico que se aparta del reduccionismo positivo hacia una apreciación de la importancia del ritual religioso en la organización social y hacia una conciencia de que la ciencia positivista no es medida apropiada de la racionalidad de la religión. En antropología, este cambio de perspectiva fue asociado a la demostración de que en la "sociedad primitiva" la gente sí establece una clara distinción entre magia y tecnología; la magia tiene una función importante al estructurar situaciones de incertidumbre y peligro (Malinowski, 1948).

En sociología, el rompimiento decisivo con el positivismo temprano se ubica, a menudo, en la distinción de Durkheim entre lo sagrado y lo profano, que llegó a dominar la mayor parte de los enfoques contemporáneos a los problemas definidores de la religión. En *Las formas elementales de la vida religiosa,* publicado en 1912, la religión fue definida como "un sistema unificado de creencias y prácticas relacionadas con cosas sagradas, es decir, cosas apartadas y prohibidas, creencias y prácticas que unen en una sola comunidad moral llamada una Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas" (Durkheim, 1961, p. 62). La ventaja de semejante definición es que reconoce el papel central de la práctica religiosa en la creencia, permite la investigación comparativa evitando un enfoque específicamente teísta y deja en el fondo la cuestión de la falsedad de las creencias individuales. En realidad, para Durkheim no hay religiones falsas: "Todas son verdaderas a su modo; todas responden de diferentes maneras a las condiciones dadas de la existencia humana" (Durkheim, 1961, p. 15). Sin embargo, había un positivismo encubierto en la definición de Durkheim. La religión sobrevivió porque desempeñaba ciertas funciones sociales básicas, a saber, mantener las creencias comunes por medio de la práctica ritual. La verdad de la religión era una verdad sociológica y el referente de los símbolos religiosos no era el dios totémico, sino la sociedad misma. Las creencias de los partici-

pantes eran erróneas, ya que el verdadero objeto del culto era el grupo social. De esta manera Durkheim retuvo un compromiso racionalista con la superioridad de las normas científicas de verdad, ya que según la versión de Durkheim las creencias religiosas deben "ser representaciones deformadas de una realidad empírica que es capaz de corregir el análisis por medio de una ciencia empírica, esta vez la sociología" (Parsons, 1937, p. 420).

Críticas más recientes de Durkheim han cuestionado la universalidad y la validez metodológica de la distinción entre sagrado y profano, arguyendo que, en la práctica, una fe en seres sobrehumanos es fundamental en todo concepto de "religión", incluso el budismo (Horton, 1960; Spiro, 1966). Sin embargo, la principal objeción al concepto de Durkheim es que no incorpora, a la postre, la creencia y la experiencia subjetivas de la realidad sacra. Por consiguiente, la fenomenología de la religión ha optado por una definición de la religión como la experiencia de lo sagrado (Otto, 1929; Wach, 1971). En la sociología de la religión misma, Peter Berger subraya la importancia de la respuesta subjetiva del actor social a la amenaza de la muerte y el caos, a la construcción de una cosmovisión religiosa, de un cosmos sagrado (Berger, 1969). Dentro de esta perspectiva, el tratamiento dado por Weber al "problema del significado" y especialmente la construcción de teodiceas religiosas (Weber, 1966) ha ofrecido una opción al enfoque de Durkheim de las funciones sociales de lo sagrado.

La religión y el orden significativo

Pese a las críticas y al desarrollo teórico, la perspectiva durkheimiana sigue siendo poderosa en casi todos los enfoques a la cuestión de definir la religión desde un punto de vista sociológico, pero esta perspectiva durkheimiana se combina típicamente con una preocupación weberiana por la cuestión del significado. Para el actor social, la religión es una respuesta a los dilemas existenciales de la vida humana, especialmente la enfermedad y la muerte, pero esta respuesta misma va estructurada y dirigida por culturas religiosas que tienen el efecto social de unir a los individuos en colectividades sociales.

Gran número de definiciones célebres de la religión en la sociología contemporánea combinan estas dos dimensiones. La

religión es: "1) un sistema de símbolos que actúa para 2) establecer modos y motivaciones poderosos, omnipresentes y duraderos en los hombres, 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) envolviendo estas concepciones en tal aura de factibilidad que 5) los modos y las motivaciones parezcan incomparablemente realistas" (Geertz, 1966, p. 4). O bien:

> La religión es un conjunto de respuestas coherentes a las cuestiones existenciales nucleares que confronta todo grupo humano, la codificación de estas respuestas en forma de credo que tiene una significación para sus adherentes, la celebración de ritos que ofrecen un vínculo emocional para quienes participan, y el establecimiento de un cuerpo institucional para formar en congregaciones a quienes comparten el credo y la celebración, y establecer la continuidad de estos ritos de generación en generación. [Bell, 1980, pp. 333-334.]

O bien:

> La reilgión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado. Dicho de otro modo, la religión es la cosmización en un modo sacro. Por sacro quiero decir aquí una cualidad de un poder misterioso y terrible, distinto del hombre y, sin embargo, relacionado a él, que, según se cree, reside en ciertos objetos de experiencia... El cosmos sagrado se enfrenta al hombre como una realidad inmensamente poderosa distinta de sí mismo. Y sin embargo, esta realidad se dirige a él y ubica su vida en un orden significativo. [Berger, 1969, p. 26.]

Estas definiciones son amplias, influyentes y en muchos aspectos persuasivas. Evitan el etnocentrismo, no equiparan la religión con la Iglesia, dan adecuado hincapié al ritual y la experiencia, y toman en serio la religión sin reducirla uniformemente a la biología, el interés económico o los impulsos irracionales.

El reduccionismo cognoscitivo

Sin embargo, definiciones de esta índole plantean tres problemas importantes. Primero, a menudo suponen explícitamente (Luckmann, 1967; Berger, 1969) que todas las personas comparten una necesidad antropológica común de significado o de trascendencia que está fincada, a la postre, en nuestra constitución biológicamente "inconclusa". Es decir, el problema del significado es una necesidad compartida de la humanidad, cual-

quiera que sea nuestra identidad sexual, social, étnica o de clase. Los problemas del nacimiento, el sexo y la muerte son universales y uniformes. Tales definiciones no toman en cuenta las muy variadas experiencias de los "dilemas existenciales" por sexo, edad o clase. También hacen suposiciones acerca de la uniformidad social, en que presuponen la existencia de creencias generales y una cultura general. El compartir problemas existenciales comunes presupone la existencia de una cultura compartida dentro de la cual estas cuestiones tienen un significado y una importancia. El pluralismo de las sociedades modernas implica, por lo menos, la existencia de una variedad de "religiones" dentro de la "misma" cultura. En esta situación, la religión acaso no una tanto a las personas entre sí cuanto las separa entre toda una plétora de sistemas contradictorios de significado.

En segundo lugar, estos enfoques no plantean una pregunta sociológica básica: ¿quién cree exactamente en la importancia de las cuestiones existenciales? A lo largo de este estudio he tratado de sugerir que no debiéramos presuponer la existencia de una cultura dominante que integra todas las clases sociales dentro del mismo marco moral. Las cuestiones existenciales del significado pueden influir a todas las secciones de una comunidad, pero parecen tener importancia especial para los estratos intelectuales. Para otras clases, la religión puede ir vinculada a fines mundanos: el éxito, la salud y la seguridad. Estas son "cuestiones existenciales", pero formuladas al nivel de acciones prácticas: "El comportamiento del pensamiento religioso o mágico no debe separarse de la gama de la conducta cotidiana de propósito, particularmente porque los fines de las acciones religiosas y mágicas son predominantemente económicos" (Weber, 1966, p. 1). La preocupación contemporánea por el significado subjetivo de la religión con su hincapié en los símbolos y en "respuestas coherentes" puede encontrarse en peligro de "reduccionismo cognoscitivo", como imagen reflejada de un anterior "reduccionismo económico".

Por último, al concentrarse en la respuesta del individuo a la crisis de la vida, estas definiciones no toman en serio la cuestión, no de la definición, sino de la explicación. La búsqueda de una definición de la religión no debe oscurecer la investigación social en los efectos y consecuencias de la religión para las sociedades divididas en clases sociales.

La "religio"

Este estudio particular de la religión ha sido efectuado desde una "perspectiva materialista" preocupada por dos cuestiones, a saber, "la producción de los medios de subsistencia" y "la producción de los propios seres humanos" (Engels, s. f., p. 6). Por consiguiente, esta perspectiva se preocupa por el lugar de la religión con respecto a las condiciones materiales de la producción económica y en relación con la reproducción fisiológica de las personas.

En muchos aspectos, estos temas fueron enfocados desde una definición durkheimiana de la religión. La religión *(religio)* es una obligación o nexo; el significado etimológico de religión señala sus funciones sociales de disciplina y vínculo. En particular, en las sociedades cristianas occidentales he asegurado que la religión históricamente ha desempeñado la función de unir a padres e hijos, hijas y madres y esposas y maridos. La disciplina de los cuerpos iba dirigida a la conservación material del poder económico y político. Este enfoque histórico ha fundamentado el problema de la religión en la acumulación de riqueza por vía de la organización de la sexualidad. Sin embargo, este enfoque no implica que el significado último de la religión pueda reducirse a una simple fórmula económica.

También he seguido a Weber, reconociendo que la religión es una respuesta a ciertas cuestiones fundamentales de significado, pero no he supuesto que el "problema de significado" afecta a todos los miembros de la sociedad de la misma manera y con idéntica fuerza. Además, no he supuesto que las cuestiones existenciales puedan resolverse por una forma de reduccionismo cognoscitivo que considera el significado tan sólo como una actividad cognoscitiva. Nuestras cuestiones existenciales están arraigadas en la historia biográfica de los cuerpos: su existencia en el mundo y su partida de él. De este modo, el problema de Weber, del significado, puede vincularse con la insistencia de Engels en el problema básico de la reproducción de los seres humanos. El microproblema del significado de mi cuerpo es parte del macroproblema de los cuerpos en el tiempo y en el espacio, de modo que mis experiencias son parte de las de la especie, pero van mediadas por la clase, la identidad sexual, la edad, etcétera. Las "respuestas coherentes" de la religión no son respuestas desencarnadas del espíritu, sino parte de la experiencia física a través de los cuerpos, del mundo social-

mente estructurado. La corporalidad de las doctrinas abrahámicas —en sus mitos de encarnación, resurrección, paternidad divina, hombres santos, ritos de purificación, sacramentos, el simbolismo del agua y el fuego, y el cuerpo del pueblo elegido— es amplia justificación teológica para una sociología corporal de la religión. El problema de semejante enfoque, como todas las definiciones de la religión, es su especificidad histórica.

En la medida en que este estudio ha aceptado la secularización de la religión, la definición de la religión en la sociedad moderna resulta particularmente problemática. Aunque las posiciones de clase social siguen siendo importantes en nuestra experiencia de la sociedad moderna, en general estamos expuestos al mundo material de los artículos, los objetos y cuerpos sin que intervenga el escudo del significado religioso. La muerte de Dios nos ha dejado literal y culturalmente desnudos.

BIBLIOGRAFÍA

ABC Television (1965), *Television and Religion,* Londres.

Abedin, S. Z. (ed.) (1979), *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs,* vol. I.

Abel-Smith, B. (1960), *A History of the Nursing Profession,* Londres.

Abercrombie, N. (1980), *Class Structure and Knowledge. Problems in the Sociology of Knowledge,* Oxford.

Abercrombie, N. y Turner, B. S. (1978), "The dominant ideology thesis", *British Journal of Sociology,* vol. 29, núm. 2, pp. 149-170.

Abercrombie, N., Hill, S. y Turner, B. S. (1980), *The Dominant Ideology Thesis,* Londres.

Abun-Nasr, J. M. (1965), *The Tijaniyya, a Sufi order in the Modern World,* Londres.

Acquaviva, S. S. (1979), *The Decline of the Sacred in Industrial Society,* Oxford.

Adams, C. C. (1933), *Islam and Modernism in Egypt,* Londres.

Algar, H. (1969), *Religion and State in Iran, 1785-1906,* Berkeley, Cal.

Althusser, L. (1969), *For Marx,* Harmondsworth.

—— (1977), *Lenin and Philosophy and Other Essays,* Londres.

—— y Balivar, E. (1970), *Reading Capital,* Londres.

Anderson, L. (1980), "Freud and Nietzsche", *Salmagundi,* núms. 47-48, pp. 3-29.

Anderson, P. (1974a), *Passages from Antiquity to Feudalism,* Londres.

—— (1974b), *Lineages of the Absolutist State,* Londres.

Andorka, R. (1978), *Determinants of Fertility in Advanced Societies,* Londres.

Argyle, M. (1958), *Religious Behavior,* Londres.

—— (1964), 'Seven psychological roots of religion", *Theology,* vol. 67, pp. 1-17.

Arieli, Y. (1964), *Individualism and Nationalism in American Ideology,* Cambridge, Mass.

Ariès, P. (1973), *Centuries of Childhood,* Harmondsworth.

—— (1974), *Western Attitudes to Death: from the Middle Ages to the Present,* Baltimore, Mass. y Londres.

Aron, R. (1968), *Main Currents in Sociological Thought,* Hardmondsworth, 2 vols.

Avineri, S. (comp.) (1968), *Karl Marx on Colonialism and Modernization,* Nueva York.

—— (1970a), *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Cambridge.

Avineri, S. (1970b), "The Palestinians and Israel", *Commentary*, vol. 49, pp. 31-44.
Bakan, D. (1974), "Paternity in the Judeo-Christian tradition", en A. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, Nueva York, pp. 203-216.
Barnes, R. H. (1974), *Kedang, a Study of the Collective Thoughts of an Eastern Indonesian People*, Oxford.
Baumgarten, E. (1964), *Max Weber, Werk und Person*, Tubinga.
Beattie, J. y Middleton, J. (comps.) (1969), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Londres.
Beauvoir, S. de (1972a), *The Marquis de Sade*, Londres.
—— (1972b), *The Second Sex*, Harmondsworth.
Becker, L. C. (1977), *Property Rights*, Londres.
Beetham, D. (1974), *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londres.
Bell, D. (1961), *The End of Ideology, on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Nueva York.
—— (1976), *The Coming of Post-Industrial Society*, Harmondsworth.
—— (1980), *Sociological Journeys, Essays 1960-1980*, Londres.
Bellah, R. N. (1964), "Religious evolution", *American Sociological Review*, vol. 29, pp. 358-374.
—— (1970a), *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York, Evanston y Londres.
—— (1970b), "Christianity and symbolic realism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 9, pp. 89-96.
Bendix, R. (1966), *Max Weber, an Intellectual Portrait*, Londres.
Berger, P. L. (1967), "Motif Messianique et processus social dans le Behaisme", *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 4, pp. 93-107.
—— (1969), *The Social Reality of Religion*, Londres.
—— (1973), "The obsolescence of the concept of honour", en P. L. Berger, B. Berger y H. Kelman, *The Homeless Mind*, Harmondsworth.
—— y Pullberg, S. (1966), "Reification and the sociological critique of consciousness", *New Left Review*, núm. 35, pp. 56-71.
Berlin, I. (1978), *Karl Marx*, Oxford.
Biezanek, A. (1964), *All Things New*, Londres.
Birnbaum, N. (1973), "Beyond Marx in the socioligy of religion", en C. Y. Clock y P. E. Hammond (comps.), *Beyond the Classics?* Esays *in the Study of Religion*, Nueva York, pp. 3-70.
—— y Lenzer, G. (comps.) (1969), *Sociology and Religion, a Book of Readings*, Englewood Cliffs, N. J.
Black, H. (1902), *Culture and Restraint*, Londres.
Black, J. S. y Chrystal, G. (1912), *The Life of William Robertson Smith*, Edimburgo.
Blumler, J., Brown, J. R., Ewbank, A. J. y Nossiter, T. (1971), "Attitudes to the monarchy: their structure and development during a ceremonial occasion", *Political Studies*, vol. 19, núm. 2, pp. 149-171.

Boase, T. S. R. (1972), *Death in the Middle Ages, Mortality Judgment and Remembrance,* Londres.
Bocock, R. (1974), *Ritual in Industrial Society, A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England,* Londres.
Borges, J. L. (1970), *Labyrinths,* Harmondsworth.
Borochov, B. (1937), *Nationalism and the Class Structure, a Marxian Approach to the Jewish Problem,* Nueva York.
Bossy, P. (1975), *The English Catholic Community 1570-1850,* Londres.
Bottomore, T. (1979), *Political Sociology,* Londres.
Bourdeaux, M. (1968), *Religious Ferment in Russia,* Londres.
Bowman, L. (1964), *The American Funeral: A Study in Guilt, Extravagance and Sublimity,* Nueva York.
Boxer, C. (1965), *The Dutch Seaborne Empire 1600-1800,* Londres.
Boyle, J. A. (comp.) (1968), *The Cambridge History of Iran,* vol. 5, Cambridge.
Brand, J. (1978), *The National Movement in Scotland,* Londres.
Braudel, F. (1980), *On History,* Chicago.
Breger, L. (1981), *Freud's Unfinished Journey,* Boston y Henley.
Brndsted, J. (1965), *The Vikings,* Harmondsworth.
Buber, M. (1956), *Tales of the Hasidim,* Londres.
Budd, S. (1973), *Sociologists and Religion,* Londres.
Burckhart, J. (1955), *The Civilization of the Renaissance in Italy,* Londres.
Caldwell, L. (1978), "Church, state and family: the women's movement in Italy", en A. Kuhn y A. M. Wolpe (comp.), *Feminism an Materialism, Women and Modes of Production,* Londres, Boston y Henley, pp. 68-95.
Campbell, C. (1972), "The cult, the cultic milieu and secularization", en M. Hill (comp.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain,* vol. 5, pp. 119-136.
—— (1977), "Clarifying the cult", *British Journal of Sociology,* vol. 28, pp. 375-388.
Capaldi, N. (1975), *David Hume, the Newtonian Philosopher,* Boston.
Carlton, E. (1977), *Ideology and Social Order,* Londres.
Carter, A. (1979), *The Sadeian Woman, an Exercise in Cultural History,* Londres.
Carter, I. (1974), "The Highlands of Scotland as an underdeveloped region", en E. de Kadt y G. Williams (comps.), *Sociology an Development,* Londres, pp. 279-311.
Carver, T. (1981), *Engels,* Oxford.
Cassirer, E. (1954), *The Question of Jean-Jacques Rousseau,* Nueva York.
Castaneda, C. (1968), *The Teachings of Don Juan, a Yaqui Way of Knowledge,* California.
Chaliand, G. (1980), *People without a Country, the Kurds an Kurdistan,* Londres.

Charnay, J. P. (1971), *Islamic Culture an Socio-economic Change*, Leyden.
—— (1980), *Les Contre-Orients, ou comment penser l'Autre selon soi*, París.
Chaucer, G. (1960), *The Canterbury Tales*, Harmondsworth.
Chenu, M. D. (1969), *L'Eveil de la Conscience dans civilisation médiévale*, París.
Cheyne, G. (1733), *The English Malady*, Londres.
Christian, W. A. (1972), *Person and God in a Spanish Valley*, Nueva York y Londres.
Clark, A. C. (1913), *Handbook for the Attendants of the Insane*, Londres.
Clarke B. (1975), *Mental Disorder in Earlier Britain*, Cardiff.
Cohen, W. (1957), *The Pursuit of the Millennium*, Londres.
Cornaro, L. (1776), *Discourses on a Sober and Temperate Life*, Londres.
Coward, H. y Kawamura, L. (comps.) (1977), *Religion and Ethnicity*, Waterloo, Ontario.
Cragg, G. R. (comp.) (1975), *The Works of John Wesley*, Oxford.
Crapanzano, V. (1973), *The Hamadsha, a Study in Moroccan Ethno-Psychiatry*, Berkeley, Cal.
Cutler, D. R. (comp.) (1968), *The Religious Situation*, Boston.
Dahrendorf, R. (1968), "Out of Utopia", en R. Dahrendorf, *Essays in the Theory of Society*, Londres, pp. 107-128.
Davis, H. B. (1965), "Nations, colonies and classes: the position of Marx and Engels", *Science and Society*, vol. 29, pp. 26-43.
Davis, J. C. (1981), *Utopia and the Ideal Society, a Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge.
Davis, K. (1948), *Human Society*, Nueva York.
Davis, U. (1977), *Israel, Utopia Incorporated*, Londres.
Dawson, R. (1981), *Confucius*, Oxford.
Delumeau, J. (comp.) (1969), *Histoire de la Bretagne*, Tolosa.
—— (1977), *Catholicism between Luther and Voltaire*, Londres y Filadelfia.
Demerath, N. J. y Hammond, P. E. (1969), *Religion in Social Context: Tradition and Transition*, Nueva York.
Dempsey, D. (1975), *The Way We Die, an Investigation of Death and Dying in America Today*, Nueva York.
Derrida, J. (1976), *On Grammatology*, Baltimore, Md. y Londres.
Devane, R. S. (1976), *The Failure of Individualism*, Londres.
Dickson, T. (1978), "Class and nationalism in Scotland", *Scottish Journal of Sociology*, vol. 2, pp. 143-162.
Dingwall, R. y McIntosh, J. (comps.) (1978), *Reading in the Sociology of Nursing*, Edimburgo.
Douglas, M. (1966), *Purity and Danger*, Londres.
Duby, G. (1953), *La Société aux xi et xii siècles dans la région mâconnaise*, París.

Duby, G. (1978), *Medieval Marriage — two Models from Twelfth-Century France,* Baltimore, Md. y Londres.
Durkheim, E. (1915), *"Germany above all". The German Mental Attitude and the War,* París.
—— (1938), *The Rules of Sociological Method,* Chicago.
—— (1961), *The Elementary Forms of Religious Life,* Nueva York.
—— (1964), *The Division of Labour in Society,* Nueva York.
—— y Mauss, M. (1963), *Primitive Classification,* Londres.
Dwyer, D. D. (1978), "Women, Sufism and decision-making in Moroccan Islam", en L. Beck y N. Keddie (comps.), *Women in the Muslim World,* pp. 585-598.
Edelman, B. (1979), *Ownership of the Image, Elements for a Marxist Theory of Law,* Londres.
Ein-Gil, E. (1981), "Religion, Zionism and secularism", *Khamsin,* vol. 8, pp. 105-120.
Eisenstadt, S. N. (1956), *From Generation to Generation: Age Groups and Social Structure,* Glencoe, Ill.
Eister, A. (1967), "Toward a radical critique of church-sect typologizing", *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 6, pp. 85-90.
Eliade, M. (1959), *Cosmos and History,* Nueva York.
Elias, N. (1978), *The Civilizing Process,* Oxford.
Engels, F. *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1a. ed., 1884), Moscú.
—— (1965), *The Peasant War in Germany,* Londres.
—— (1968), *The Condition of the Working Class in England in 1844,* Londres.
—— (1975a), *Socialism: Utopian and Scientific,* Pekín.
—— (1975b), *On Marx,* Pekín.
—— (1976), *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,* Pekín.
Epp, F. H. (1977), *Mennonites in Canada 1786-1920, the History of a Separate People,* Toronto.
Epstein, I. (1959), *Judaism,* Harmondsworth.
Evans-Pritchard, E. E. (1965), *Theories of Primitive Religion,* Londres.
Fanfani, A. (1933), *Le origini dello spirito capitalisco in Italia,* Milán.
Feuerbach, L. (1953), *The Essence of Christianity,* Londres (1a. ed., 1841).
Firth, S. y Hoorn, J. (1979), "From Empire Day to Cracker Night", en P. Spearrit y D. Walker (comps.), *Australian Popular Culture,* Sydney, pp. 17-38.
Fischer, M. M. J. (1980), *Iran, from Religious Dispute to Revolution,* Cambridge y Londres.
Fleischmann, E. (1964), "De Weber a Nietzsche", *Archives Européennes de Sociologie,* vol. 5 pp. 190-238.
Foucault, M. (1967), *Madness and Civilization, a History of Insanity in the Age of Reason,* Londres.

Foucault, M. (1973), *The Birth of the Clinic, an Archaeology of Medical Perception,* Londres.
—— (1977), *Language, Counter-Memory, Practice,* Londres.
—— (1979), *Discipline and Punish: the Birth of the Prison,* Harmondsworth.
—— (1980), *Power/Knowledge,* Londres.
—— (1981), *The History of Sexuality,* vol. I: *An Introduction,* Harmondsworth.
Frank, A. G. (1972), *Sociology of Underdevelopment and the Underdevelopment of Sociology,* Londres.
Freud, S. y Breuer, J. (1978), *Studies in Hysteria,* Harmondsworth.
Freund, J. (1968), *The Sociology of Max Weber,* Londres.
—— (1979), "German sociology in the time of Max Weber, en T. Bottomore y R. Nisbet (comps.), *A History of Sociological Analysis,* Londres, pp. 149-186.
Frith, S. (1978), *The Sociology of Rock,* Londres.
Galloway, A. D. (1974), "The Meaning of Feuerbach", *British Journal of Sociology,* vol. 25, pp. 135-149.
Gamarnikow, E. (1978), "Sexual division of labour: the case of nursing", en A. Kuhn y A. M. Wolpe (comps.), *Feminism and Materialism, Women and Modes of Production,* Londres, pp. 96-123.
Gaskin, J. C. A. (1976), "Hume's critique of religion", *Journal for the History of Philosophy,* vol. 14, pp. 301-311.
Geertz, C. (1966), "Religion as a cultural system", en M. Banton (comp.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* Londres, pp. 1-46.
—— (1968), *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia,* New Haven, Conn., y Londres.
Gellner E. (1964), *Thought and Change,* Londres.
—— (1969a), "A pendulum swing theory of Islam", en R. Robertson (comp.), *Sociology of Religion,* pp. 115-138.
——(1969b), *Saints of the Atlas,* Londres.
——(1970), "Concepts and society", en D. Emmett y A. MacIntyre (comps.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis,* Londres, pp. 115-149.
—— (1980), "In defence of Orientalism", *Sociology,* vol. 14, pp. 295-300.
Geoghegan, V. (1981), *Reason and Eros: the Social Theory of Herbert Marcuse,* Londres.
George, K. y George, C. H. (1953-1955), "Roman Catholic sainthood and social status", *Journal of Religion,* vol. 5, pp. 33-35.
Giddens, A. (1972), *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber,* Londres.
—— (1978), *Durkheim,* Londres.
—— (1979), *Central Problems in Social Theory,* Londres.

Gilsenan, M. (1973), *Saint and Sufi in Modern Egypt, an Essay in the Sociology of Religion,* Oxford.
Glock, C. Y. (comp.) (1973), *Religion in Sociological Perspective,* Belmont, Cal.
—— (1976), "Consciousness among contemporary youth, an interpretation", en C. Y. Glock y R. N. Bellah (comps.) *The New Religious Consciousness,* Berkeley, Cal., pp. 353-366.
—— y Bellah, R. N. (comps.) (1976), *The New Religious Consciousness,* Berkeley, Cal.
—— y Stark, R. (1965), *Religion and Society in Tension,* Chicago.
Goffman, E. (1969), *The Presentation of Self in Everyday Life,* Londres.
Goldmann, L. (1973), *The Philosophy of the Enlightenment, the Christian Burgess and the Enlightenment,* Londres.
Goldthorpe, J. H. (1978), "The current inflation: towards a sociological account", en F. Hirsch y J. Goldthorpe (comps.), *The Political Economy and Inflation,* Londres, pp. 186-214.
Goode, W. J. (1951), *Religion Among the Primitives,* Glencoe, Ill.
Goodridge, R. M. (1975), "The ages of faith — romance or reality?", *Sociological Review,* vol. 23, pp. 381-396.
Goody, J. (1962), *Death, Property and the Ancestors,* Stanford, Cal.
—— (1977), "Against 'ritual' — loosely structured thoughts on a loosely defined topic", en S. F. Moore y B. G. Myerhoff (comps.) *Secular Ritual,* Assen, pp. 25-35.
——, Thirsk, J. y Thompson, E. P. (comps.) (1978), *Family and Inheritance, Rural Society in Western Europe, 1700-1800,* Cambridge.
Gorer, G. (1965), *Death, Grief and Mourning,* Londres.
Gouldner, A. W. (1967), *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory,* Londres.
Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks,* Londres.
Grans, F. (1967), "Social utopias in the Middle Ages", *Past and Present,* núm. 38, pp. 3-19.
Gregorovius, F. (1948), *The Ghetto and the Jews of Rome,* Nueva York.
Grierson, H. J. C. (1956), *Milton and Wordsworth, Poets and Prophets,* Londres.
Habakkuk, H. J. (1950), "Marriage settlements in the eighteenth century", *Transactions of the Royal Historical Society,* vol. 32 pp. 15-30.
Habenstein, R. W. (1962), "Sociology of occupations: the case of the American funeral director", en A. M. Rose (comp.) *Human Behavior and Social Processes, an Interactionist Approach,* Londres, pp. 225-246.
Habermas, J. (1976), *Legitimation Crisis,* Londres.
Halliday, F. (1979), *Iran: Dictatorship and Development,* Harmondsworth.
Hanham, H. J. (1969), *Scottish Nationalism,* Londres.
Hartung, F. (1957), *Enlightened Despotism,* Londres.

Hechter, M. (1975), *Internal Colonialism, the Celtic Fringe in British National Development 1536-1966,* Londres.
Hegel, G. W. F. (1956), *The Philosophy of History,* Nueva York.
Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas,* Londres.
Henderson, W. (1976), *The Life of Friedrich Engels,* 2 vols., Londres.
—— y Chaloner, O. (1959), *Engels as Military Critic,* Londres.
Henson, M. A. (1975), *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception,* Londres.
Hepworth, M. y Turner, B. S. (1982), *Confession: Studies in Deviance and Religion,* Londres.
Herberg, W. (1960), *Protestant, Catholic, Jew,* Nueva York.
Hibbin, S. (1978), *Politics, Ideology and the State,* Londres.
Hill, M. (1971), "Typologies sociologique de l'ordre religieux", *Social Compass,* vol. 18, pp. 45-64.
—— (1973), *A Sociology of Religion,* Londres.
—— y Turner, B. S. (1971), "John Wesley and the origins of ascetic devotion", en M. Hill (comp.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain,* vol. 4, pp. 102-120.
—— y Turner, B. S. (1975), "Methodism and the pietist definition of politics: historical development and contemporary evidence", en M. Hill (comp.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain,* vol. 8, pp. 159-180.
Hill, S. (1981), *Competition and Control at Work, the New Industrial Sociology,* Londres.
Hindess, B. y Hirst, P. Q. (1975), *Pre-Capitalist Modes of Production,* Londres y Boston.
Hinton, J. (1967), *Dying,* Harmondsworth.
Hirst, P. Q. (1976), *Social Evolution and Sociological Categories,* Londres.
—— (1979), *On Law and Ideology,* Londres.
—— y Woolley, P. (1982), *Social Relations and Human Attributes,* Londres y Nueva York.
Hobsbawn, E. J. (1963), *Primitive Rebels,* Manchester.
Hodgson, M. G. S. (1960), "A comparison of Islam and Christianity as framework for religious life", *Diogenes,* núm. 32, pp. 49-74.
—— (1964), "Islam and image", *History of Religions,* vol. 3, pp. 220-260.
—— (1974), *The Venture of Islam,* 3 vols., Chicago y Londres.
Hollingdale, R. J. (1973), *Nietzsche,* Londres y Boston.
Holloway, J. y Picciotto, S. (1978), *State and Capital, a Marxist Debate,* Londres.
Horton, R. (1960), "A definition of religion and its uses", *Journal of The Royal Anthropological Institute,* vol. 90, pp. 201-226.
Hourani, A. H. (1946), *Syria and Lebanon, a Political Essay,* Londres.
—— (1962), *Arabic Thought in the Liberal Age,* Londres.

Hubert, H. y Mauss, M. (1964), *Sacrifice: its Nature and Function,* Londres.
Hume, D. (1963), *On Religion,* Londres.
Hunt, E. K. (1981), *Property and Prophets, the Evolution of Economic Institutions and Ideologies,* Nueva York.
Hunter, J. (1976), *The Making of the Crofting Community,* Edimburgo.
Huntington, R. y Metcalf, P. (1979), *Celebration of Death, the Anthropology of Mortuary Ritual,* Cambridge.
Hyppolite, J. (1969), *Studies on Marx and Hegel,* Londres.
Jafar, M. y Tabari, A. (1981), "Iran: Islam and the struggle for socialism", *Khamsin,* vol. 8, pp. 83-104.
James, W. (1929), *The Varieties of Religious Experience,* Londres.
Jansen, G. H. (1979), *Militant Islam,* Londres.
Jay, M. (1973), *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950,* Londres.
Johnson, E. S. y Williamson, J. B. (1980), *The Social Problems of Aging,* Nueva York.
Kantorowicz, E. H. (1957), *The King's Two Bodies, a Study in Mediaeval Political Theology,* Princeton, N. J.
Karim, A. K. N. (1956), *Changing Society in India, Pakistan and Bangladesh,* Dacca.
Kaufmann, W. (1974), *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Anti-Christ,* New Jersey.
Kautsky, K. (1925), *The Foundations of Christianity,* Londres (1a. ed. 1908).
Keddie, N. R. (1966), *Religion and Rebellion in Iran: the Tobacco Protest of 1891-1892,* Londres.
—— (1968), *An Islamic Response to Imperialism,* Berkeley y Los Ângeles, Cal.
Khaldun, Ibn (1958), *The Muqaddimah, an Introduction to History,* 3 vols, Londres.
Kiernan, V. G. (1972), *The Lords of Human Kind,* Hardmondsworth.
—— (1982), *European Empires from Conquest to Collapse 1815-1960,* Londres.
Koebner, R. (1951), "Despot and despotism, vicissitudes of a political term", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* vol. XIV, pp. 275-302.
Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism, its Origin, Growth and Dissolution,* 3 vols., Oxford.
—— (1982), *Religion,* Londres.
Korsch, K. (1970), *Marxism and Philosophy,* Londres.
Krell, D. F. (1981), "Analysis", en M. Heidegger, *Nietzsche,* vol, 1, *The Will to Power as Art,* Londres y Henley, pp. 230-257.
Kritzeck, J. (1973), "Dervish tales", en L. F. Rushbrook Williams (comp.), *Sufi Studies, East and West,* Nueva York, pp. 153-157.
Krygier, M. (1979), "Weber, Lenin and the reality of socialism", en

E. Kamenka y M. Krygier (comps.), *Bureaucracy, the Career of a Concept,* Londres, pp. 61-87.
Kübler-Ross, E. (1970), *On Death and Dying,* Londres.
Ladurie, E. Le Roy, (1974), *The Peasants of Languedoc,* Urbana, Ill.
—— (1980), *Montaillou,* Harmondsworth.
—— (1981), *Carnival in Romans, a People's Uprising at Romans, 1579-1580,* Harmondsworth.
Langer, L. L. (1978), *The Age of Atrocity, Death in Modern Literature,* Boston.
Larrain, J. (1982), "On the character of ideology, Marx and the present debate in Britain", *Theory, Culture and Society,* vol. 1, pp. 5-22 .
Lasch, C. (1980), *The Culture of Narcissism,* Londres.
Lea, H. C. (1896), *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church,* 2 vols., Londres.
Leach, W, (1981), *True Love and Perfect Union, the Feminist Reform of Sex and Society,* Londres y Henley.
Le Bon, G. (1895), *Psychologie des foules,* París.
Lenin, V. I. (1965), *On Religion,* Moscú.
Lévi-Strauss, C. (1969), *Totemism,* Harmondsworth.
—— (1976), *Tristes Tropiques,* Harmondsworth.
Lewis, B. (1961), *The Emergence of Modern Turkey,* Londres.
—— (1967), *The Assassins, a Radical Sect in Islam,* Londres.
Lewis, C. S. (1936), *The Allegory of Love,* Londres.
Leyser, K. J. (1979), *Rule and Conflict in an Early Medieval Society Ottomian Saxony,* Londres.
Lilge, H. (1960), *Heinrich Heine, Biographie und Auswahl,* Bielefeld.
Ling, T. (1966), *Buddha, Marx and God,* Londres.
—— (1968), *A History of Religion East and West,* Londres.
—— (1980), *Karl Marx and Religion, in Europe and India,* Londres.
Loewith, K. (1970), "Max Weber and Karl Marx", en D. Wrong (comp.), *Max Weber, Maker of Modern Sociology,* Englewood Cliffs, N. J., pp. 101-121.
Luckmann, T. (1967), *The Invisible Religion, the Problem of Religion in Modern Society,* Nueva York y Londres.
Lukács, G. (1971), *History and Class Consciousness,* Londres.
Lukes, S. (1973a), *Individualism,* Oxford.
—— (1973b), *Emile Durkheim, His Life and Work,* Londres.
—— (1975), "Political ritual and social integration", *Sociology,* vol. 9, núm. 2, pp. 289-308.
McDonough, R. (1978), "Ideology as false consciousness: Lukacs", en Centre for Contemporary Cultural Studies Working Paper in Cultural Studies, núm. 10, *On Ideology,* Londres, pp. 33-44.
Macfarlane, A. (1978), *The Origins of English Inividualism,* Oxford.
MacIntyre, A. (1967a), *A Short History of Ethics,* Londres.
—— (1967b), *Secularization and Moral Change,* Londres.

MacIntyre, A. (1967c), "The idea of a social science", *Aristotelian Society Supplementary Proceedings*, pp. 95-114.
—— (1969a), *Marxism and Christianity*, Londres.
—— (1969b), "The debate about God", en A. MacIntyre y P. Ricoeur (comps.), *The Religious Significance of Atheism*, Nueva York y Londres, pp. 3-29.
—— y Ricoeur, P. (1969), *The Religious Significance of Atheism*, Nueva York y Londres.
MacIver, R. M. (1917), *Community, a Sociological Study*, Londres.
Mack, A. (1973), *Death in American Experience*, Nueva York.
MacLaren, A. A. (1974), *Religion and Social Class: The Disruption Years in Aberdeen*, Londres y Boston.
Maclean, I. (1980), *The Renaissance Notion of Women*, Cambridge.
McLellan, D. (1970), *Marx before Marxism*, Londres.
—— (1973), *Karl Marx, his Life and Thought*, Londres.
MacNeill, W. H. (1979), *Plagues and People*, Hardmondsworth.
Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Londres.
Malinowski, (1948), *Magic, Science and Religion*, Nueva York.
Mandel, E. (1969), *The Marxist Theory of the State*, Nueva York.
Mann, M. (1973), *Consciousness and Action among the Western Working Class*, Londres.
Mannheim, K. (1960), *Ideology and Utopia*, Londres.
Marcuse, H. (1972), *Eros and Civilization*, Londres.
Marrus, M. R. (1971), *The Politics of Assimilation, the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford.
Marshall, G. (1980), *Presbyteries and Profits, Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland 1560-1707*, Oxford.
Marshall, T. H. (1950), *Citizenship and Social Class*, Cambridge.
Martin, B. (1981), *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Oxford.
Martin, D. (1962), "The denomination", *British Journal of Sociology*, vol. 28, pp. 1-14.
—— (1967), *A Sociology of English Religion*, Londres.
—— (1969), *The Religious and the Secular*, Londres.
—— (1972), "Great Britain — England", en H. Mol. (comp.), *Western Religion, a Country by Country Sociological Inquiry*, La Haya.
—— (1978a), *A General Theory of Secularization*, Oxford.
—— (1978b), *The Dilemmas of Contemporary Religion*, Oxford.
Marx, J. y Ellison, D. (1975), "Sensitivity training and communes contemporary quests for community", *Pacific Sociological Review*, vol. 18, pp. 442-460.
Marx, K. (1847), *Misere de la Philosophie, response a la philosophie de la misere par M. Proudhom*, París.
—— (1971), *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Londres.

Marx, K. (1972), "The Future results of the British rule in India", en K. Marx y F. Engels, *On Colonialism*, Nueva York.
—— (1973), *Grundrisse*, Harmondsworth.
—— (1974), *Capital*, 3 vols., Londres.
—— y Engels, F. (1955a), *On Religion*, Moscú.
—— y Engels, F. (1955b), *Selected Correspondence*, Moscú.
—— y Engels, F. (1956), *Werke*, Berlín.
—— y Engels, F. (1963), *Letters to American 1848-95*, Londres.
—— y Engels, F. (1965), *The German Ideology*, Londres.
—— y Engels, F. (1968), *Selected Works*, Londres.
—— y Engels, F. (1972), *On Colonialism*, Nueva York.
—— y Engels, F. (1974), *The German Ideology*, Londres.
Mauss, M. (1920), *The Gift, Forms and Functions of Exchange in Archaic Society*, Londres.
—— (1979), *Sociology and Psychology*, Londres, Boston y Henley.
Mead, G. H. (1934), *Mind, Self and Society*, Chicago.
Merquior, J. G. (1980), *Rousseau and Weber, two Studies in the Theory of Legitimacy*, Londres, Boston y Henley.
Merton, R. K. (1957), *Social Theory and Social Structure*, Nueva York.
Migdal, J. S. (1980), *Palestinian Society and Politics*, Princeton, N. J.
Miranda, J. P. (1980), *Marx against the Marxists, the Christian Humanism of Karl Marx*, Londres.
Mitford, J. (1963), *The American Way of Death*, Nueva York.
Mitnick, B. M. (1980), *The Political Economy of Regulation*, Nueva York.
Mol, H. (comp.) (1972), *Western Religion, A Country by Country Sociological Inquiry*, La Haya.
Moore, S. F. y Meyerhoff, B. G. (comps.) (1977), *Secular Ritual*, Assen.
Moseley, K. P. y Wallerstein, I. (1978), "Precapitalist social structures". *Annual Review of Sociology*, vol. 4, pp. 259-290.
Nairn, T. (1975), "Old Nationalism and New Nationalism", en G. Brown (comp.), *The Red Paper on Scotland*, Edimburgo, pp. 22-57.
—— (1977), *The Break-Up of Britain, Crisis and Neo-nationalism*, Londres.
Nasr, S. H. (1966), *Ideals and Realities of Islam*, Londres.
Needham, R. (1963), "Introduction", *Primitive Classification*, en E. Durkheim y M. Mauss, Londres, pp. vii-xlviii.
Needleman, J. y Baker, G. (1978), *Understanding the New Religions*, Nueva York.
Nelson, B. (1968), "Scholastic *rationales* of 'conscience' early modern crises of credibility and the scientific technocultural revolutions of the 17th and 20 th centuries", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 7, pp. 155-177.
—— (1969a), "Conscience and the making of early modern culture: the Protestant ethic beyond Weber", *Social Research*, vol. 36, pp. 4-21.

Nelson, B. (1969b), *The Idea of Usury, from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood,* Chicago.
Nelson, J. T. (1977), "Inauguration rituals", en P. H. Sawyer y N. Wood (comps.), *Early Medieval Kingship,* Leeds, pp. 50-71.
Newcomb, H. (1862), *Christian Character: a Book for Young Ladies,* Edimburgo y Nueva York.
Niebuhr, H. R. (1929), *The Social Sources of Denominationalism,* Nueva York.
—— (1949), *The Kingdom of God in America,* Nueva York.
Nietzsche, F. (1910), *The Genealogy of Morals, a Polemic,* Edimburgo.
—— (1933), *Thus Spake Zarathustra,* Londres.
—— (1967a), *The Will to Power,* Nueva York.
—— (1967b), *The Birth of Tragedy,* Nueva York.
—— (1968), *Twilight of the Idols and the Anti-Christ,* Harmondsworth.
—— (1973), *Beyond Good and Evil,* Harmondsworth.
—— (1974), *The Gay Science,* Nueva York.
—— (1979), *Ecce Homo,* Harmondsworth.
Nieuwenhuijze, C. A. O. van (1958), *Aspects of Islam in Post-colonial Indonesia: Five Essays,* La Haya.
Nisbet, R. (1967), *The Sociological Tradition,* Londres.
Nottingham, E. K. (1954), *Religion and Society,* Nueva York.
Oakley, F. (1973), "Celestial hierarchies revisited: Walter Ullmann's vision of medieval politics", *Past and Present,* núm. 60, pp. 3-48.
Obeyesekere, G. (1968), "Theodicy, sin and salvation in a sociology of Buddhism", en E. Leach (comp.), *Dialectic in Practical Religion,* Cambridge, pp. 7-40.
O'Leary, de Lacy (1969), *How Greek Science Passed to the Arabs,* Londres.
Ollman, B. (1971), *Alienation: Marx's Critique of Man in Capitalist Society,* Cambridge.
Olssen, E. A. (1968), "Marx and the Resurrection", *Journal of the History of Ideas,* vol. 44, pp. 131-140.
Otto, R. (1929), *The Idea of the Holy,* Londres.
Owen, E. R. J. (1969), *Cotton in the Egyptian Economy 1820-1914,* Londres.
Packe, M. (1954), *John Stuart Mill,* Londres.
Parkes, C. M. (1975), *Bereavement, Studies of Grief in Adult Life,* Harmondsworth.
Parkin, F. (1972), *Class Inequality and Political Order,* Londres.
—— (1982), *Max Weber,* Londres y Nueva York.
Parsons, H. L. (1964), The prophetic mission of Karl Marx", *Journal of Religion,* vol. 44, pp. 52-72.
Parsons, T. (1937), *The Structure of Social Action,* Glencoe, Ill.
—— (1944), "The theoretical development of the sociology of religion", *Journal of the History of Ideas,* vol. 5, pp. 176-190.
—— (1951), *The Social System,* Nueva York.

Parsons, T. (1963), "Christianity and modern industrial society", en E. A. Tiryakian (comp.), *Sociological Theory, Values and Social Cultural Change, Essays in Honour of Pitrim Sorokin,* Nueva York, pp. 33-70.
—— (1973), "Durkheim on religion revisited: another look at the elementary forms of the religious life", en C. Y. Glock y P. E. Hammond (comps.), *Beyond the Classics: Essays in the Scientific Study of Religion,* Nueva York, pp. 156-180.
Pashukanis, E. B. (1978), *Law and Marxism, a General Theory,* Londres.
Peel, J. D. Y. (1971), *Herbert Spencer,* Londres.
Peters, E. (1970), *The Shadow King, Rex Inutilis in Medieval Law and Literature,* New Haven, Conn., y Londres.
Pettazoni, R. (1954), "Confessions of sins: an interpretation", en *Studies in the History of Religions,* Leyden, pp. 48-62.
Pickering, W. S. F. (1975), *Durkheim on Religion,* Londres y Boston.
Plant, R. (1973), *Hegel,* Londres.
Plekhanov, G. V. (1940), *The Role of the Individual in History,* Londres.
Poggi, G. (1978), *The Development of the Modern State, a Sociological Introduction,* Londres.
Poll, S. (1969), *The Hasidic Community of Williamsburg, a Study in the Sociology of Religion,* Nueva York.
Pope, L. (1942), *Millhands and Preachers,* New Haven, Conn.
Popper, K. R. (1945), *The Open Society and its Enemies,* Londres.
Postan, M. M. (1972), *The Medieval Economy and Society,* Londres.
Poulantzas, N. (1973), *Political Power and Social Classes,* Londres.
—— (1975), *Classes in Contemporary Capitalism,* Londres.
—— (1978), *State, Power, Socialism,* Londres.
Powell, E. H. (1962), "Beyond utopia, the 'Beat Generation' as challenge for the sociology of knowledge' ", en A. M. Rose (comp.), *Human Behavior and Social Processes, an Interactions Approach,* Londres, pp. 360-377.
Praz, M. (1933), *The Romantic Agony,* Oxford.
Prestwich, M. (1980), *The Three Edwards, War an State in England 1272-1377,* Londres.
Rasmussen, K. (1931), *The Netsilik Eskimos, Social Life and Spiritual Culture,* Copenhague.
Redfield, R. (1955), *The Little Community: Viewpoints for a Study of the Human Whole,* Uppsala.
—— (1965), *Peasant Society and Culture,* Chicago.
Reese, M. M. (1953), *Shakespeare, his World and his Work,* Londres.
Reisman, D. (1961), *The Lonely Crowd, New Haven,* Conn., y Londres.
Renan, E. (1863), *Vie de Jesus,* París.
—— (1896), *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies,* Londres.
Richardson, J. (1977), *Conversion Careers, in and out of New Religious Groups,* Beverly Hills, Cal.
Richey, R. E. (comp.) (1974), *American Civil Religion,* Nueva York.
Ridley, J. (1977), *The Roundheads,* Londres.

Rigby, A. y Turner, B. S. (1972), "Findhorn Community, centre of light: a sociological study of new forms of religion", en M. Hill (comp.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain,* vol. 5 pp. 72-86.

Rigby A. y Turner, B. S. (1973), "Communes, hippies et religions sécularisées: quelques aspects sociologiques de formes actuelle de religiosité", *Social Compass,* vol. 20, pp. 5-18.

Robbins, T. (1969), "Eastern mysticism and the resocialization of drug users: the Meher Baba cult", *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 8, pp. 308-317.

Robertson, D. W. (1980), *Essays in Medieval Culture,* Princeton, N. J.

Robertson, R. (comp.) (1969), *Sociology in Religion,* Hardmondsworth.

—— (1970), *The Sociological Interpretation in Religion,* Oxford.

—— (1978), *Meaning and Change, Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies,* Oxford.

—— y Holzner, B. (comps.) (1980), *Identity and Authority, Exploration in Theory and Society,* Oxford.

Rodinson, M. (1961), *Mahomet,* París.

Roover, R. de (1967), *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence, the Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages,* Boston.

Rosenwein, B. H. y Little, L. K. (1974), "Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities", *Past and Present,* núm. 63, pp. 4-32.

Roth, G. y Schluchter, W. (1979), *Max Weber's Vission of History, Ethics and Methods,* Berkeley, Cal.

Rousseau, J. J. (1960), *Politics and the Arts, Letter to M. d'Alembert on the Theatre,* Glencoe, Ill.

—— (1973), *The Social Contract and Other Discourses,* Londres.

Royster, J. E. (1972), "The Study of Muhammad: a survey of approaches from the perspective of the history and phenomenology of religion", *Muslim World,* vol. 62, pp. 49-70.

Runciman, W. G. (1969), "The sociological explanation of 'religious' belief", *Archives Europeennes de Sociologie,* vol. 10, pp. 149-191.

Russell, B. (1945), *History of Western Philosophy,* Londres.

Said, E. W. (1978), *Orientalism,* Londres.

Schmidt, A. (1971), *The Concept of Nature in Marx,* Londres.

Schneider, L. (comp.) (1964), *Religion, Culture and Society, a Reader in the Sociology of Religion,* Nueva York, Londres y Sydney.

—— (1970), *Sociological Approach to Religion,* Nueva York.

—— y Dornbusch, S. M. (1958), *Popular Religion, Inspirational Books in America,* Chicago.

Schutz, A. (1972), *The Phenomenology of the Social World,* Londres.

Schwarzfuchs, S. (1979), *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin,* Boston y Henley.

Scott, J. (1979), *Corporations, Classes and Capitalism,* Londres.

Seger, I. (1957), *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion,* Columbia.
Seltman, C. (1956), *Women in Antiquity,* Londres.
Semmel, S. (1974), *The Methodist Revolution,* Londres.
Sennett, R. (1974), *The Fall of Public Man,* Cambridge.
Seve, L. (1975), *Marxism and the Theory of Human Personality,* Londres.
Shahak, I. (1981), "The Jewish religion and its attitude to non-Jews", *Khamsin,* vol. 8, pp. 27-61 y vol. 9, pp. 3-49.
Shariati, A. (1979), *On the Sociology of Islam,* Berkeley, Cal.
—— (1980), *Marxism and other Western Fallacies: and Islamic Critique,* Berkeley, Cal.
Shils, E. (1981), *Tradition,* Londres y Boston.
—— y Young, M. (1953), "The meaning of the coronation", *Sociological Review,* vol. 1, pp. 63-82.
Shiner, L. (1966), *The Secularization of History,* Nashville, Tenn.
Shmueli, S. (1969), "The appeal of Hasidism for American Jewry today", *Jewish Journal of Sociology,* vol. II, pp. 5-30.
Shorter, E. (1977), *The Making of the Modern Family,* Londres.
Siebert, R. J. (1976-1977), "Horkheimer's *Sociology of Religion*", *Telos,* núm. 30, invierno, pp. 127-144.
—— (1977-1978), "Fromm's theory of religion", *Telos,* núm. 34, invierno, pp. 111-120.
Silverman, D. (1975), *Reading Castaneda,* Londres.
Simmel, G. (1968), *The Conflict in Modern Culture and other Essays,* Nueva York.
Singer, P. (1980), *Marx,* Oxford.
Sklair, L. (1970), *The Sociology of Progress,* Londres.
Skultans, V. (1974), *Intimacy and Ritual, a Study of Spiritualism, Mediums and Groups,* Londres.
Smith, A. D. (1971), *Theories of Nationalism,* Londres.
Smith, G. L. (1973), *Religion and Trade in New Netherland,* Ithaca, Nueva York y Londres.
Smith. W. C. (1957), *Islam in Modern History,* Nueva York.
Smith, W. R. (1889), *Lectures on the Religion of the Semites,* Edimburgo.
Smout, T. C. (1972), *A. History of the Scottish People, 1560-1830,* Londres.
Snelling, C. y Whiteley, O. (1974), "Problem-solving behavior in religious and parareligious groups", en A. Aister (comp.) *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion,* pp. 315-334.
Sohn-Rethel, A. (1978), *Intellectual and Manual Labour — a Critique of Epistemology,* Londres.
Sombart, W. (1962), *The Jews and Modern Capitalism,* Nueva York.
Sperry, W. L. (1946), *Religion in America,* Nueva York.
Spiro, M. (1966), "Religion: problems of definition and explanation",

en M. Banton (comp.), *Anthropological Approaches to the Study of religion,* Londres, pp. 85-126.
Star, W. (1967), "Max Weber and the heterogony of purposes", *Social Research,* vol. 34, pp. 249-264.
Stark, R. y Glock, C. Y. (1965), "The 'New Denominationalism' ", *Review of Religious Research,* vol. 7, núm. 1, pp. 8-17.
—— y Glock, C. Y. (1968), *American Piety, the Nature of Religious Commitment,* Berkeley y Los Ángeles, Cal.
Stedman-Jones, G. (1971), "The Marxim of the early Lukács", *New Left Review,* núm. 70, pp. 11-60.
Steiner, F. (1956), *Taboo,* Londres.
Stelling-Michaud, S. (1960), "Le mythe du despotisme oriental", *Schweizer Beitrage zur Allgemeinen Geschichte,* vol. XVIII, pp. 328-346.
Stern, J. P. (1979), *A Study of Nietzsche,* Cambridge.
Stone, D. (1978), "Human potential movement", *Society,* vol. 15, pp. 66-68.
Stone, L. (1973), *Family and Fortune, Studies in Aristocratic Finance in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* Oxford.
Strauss, D. F. (1835), *Das Leben Jesu,* Berlín.
Strawson, P. F. (1969), *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics,* Londres.
Strong, T. B. (1975), *Friederick Nietzsche and the Politics of Transfiguration,* Berkeley, Cal.
Sudnow, D. (1967), *Passing On, the Social Organization of Dying.* Englewoods Cliffs, N. J.
Tambiah, S. J. (1976), *World Conqueror and World Renouncer, a Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background,* Cambridge.
Tarde, G. (1901), *L'Opinion et la foule,* París.
Taylor, G. R. (1953), *Sex in History,* Londres.
Taylor, K. (1975), *Henri Saint-Simon 1760-1825. Selected Writing on Science, Industry and Social Organization,* Londres.
Telford, J. (comp.) (1931), *The Letters of John Wesley,* Londres.
Tentler, T. N. (1974), "The summa for confessors as an instrument of social control", en C. Trinkaus y H. A. Oberman (comps.), *The Pursuit of Holiness in late Medieval and Renaissance Religion,* Leyden, pp. 103-126.
Thomas, K. (1971), *Religion and the Decline of Magic,* Londres.
Thompson, E. P. (1963), *The Making of the English Working Class,* Londres.
Thulstrup, N. (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel,* Princeton, N. J.
Tillich, P. (1962), *The Shaking of the Foundations,* Harmondsworth.
Tiryakian, E. A. (1981), "The Sociological import of a metaphor: tracking the source of Max Weber's 'Iron cage' ", *Sociological Inquiry,* vol. 51, pp. 27-33.
Tocqueville, A. de (1946), *Democracy in America,* Londres.

Touraine, A. (1974), *The Post-Industrial Society*, Londres.
Towler, R. (1974), *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*, Londres.
Trevor-Roper, H. (1967), *Religion, the Reformation and Social Change*, Londres.
Troeltsch, E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres.
Turner, B. S. (1970), *The Decline of Methodism, a Study of Religious Organization and Commitment*, tesis doctoral inédita, University of Leeds.
—— (1971), "The re-appraisal of Tylor's concept of religion: the ineractionist analogy", *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 7, pp. 139-149.
—— (1971-1972), "Belief, ritual and experience: the case of Methodism", *Social Compass*, vol. 8, pp. 187-201.
—— (1972a), "Rationality, symbol and action: the social basis of the sociology of religion", *Sociological Analysis*, vol. 2, núm. 2, pp. 37-47.
—— (1972b). "The sociological explanation of ecumenicalism", en C. L. Mitton (comp), *The Social Sciences and the Churches*, Edimburgo, pp. 233-245.
—— (1974a), *Weber and Islam, a Critical Study*, Londres.
—— (1974b), "The concept of social 'stationariness': utilitarianism and Marxism" *Science and Society*, vol. 38, pp. 3-18.
—— (1976), "Origins and tradition in Islam and Christianity", *Religion: a Journal of Religion and Religions*, vol. 6, pp. 13-30.
—— (1977a), "Class solidarity and system integration", *Sociological Analysis*, vol. 38, pp. 345-358.
—— (1977b), "Confession and social structure", *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, vol. 1, pp. 2-58.
—— (1978a), "Orientalism, Islam and capitalism", *Social Compass*, vol. XXV, pp. 371-394.
—— (1978b), *Marx and the End of Orientalism*, Londres.
—— (1980), "Capitalism and feudalism in Iran, 1502-1979", en Georg Stauth (comp.), *Iran: Precapitalism, Capitalism and Revolution*, Saarbrucken, pp. 53-114.
—— (1981a), *For Weber, Essays on the Sociology of Fate*, Boston, Londres y Henley.
—— (1981b), "Marginal politics, cultural identities and the clergy in Scotland", *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 1, pp. 89-113.
Turner, V. (1969), *The Ritual Process, Structure and Anti-structure*, Londres.
Tylor, E. B. (1891), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language Act and Custom*, 2 vols., Londres.

Ullmann, W. (1969), *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship,* Londres.
—— (1975), *Medieval Political Thought,* Harmondsworth.
Urry, J. (1981), *The Anatomy of Capitalist Societies,* Londres.
Valentini, N. y Meglio, di C. (1974), *Sex and the Confessional,* Londres.
Veith, I. (1965), *Hysteria, the History of a Disease,* Chicago y Londres.
Vermes, G. (1973), *Jesus the Jew,* Harmondsworth.
Waardenburg, J. (1978), "Official and popular religion in Islam", *Social Compass,* vol. 25, pp. 315-341.
Wach, J. (1971), *Sociology of Religion,* Chicago y Londres.
Waldock, A. (1961), *Paradise Lost and its Critics,* Cambridge.
Ward, H. (1888), *Robert Elsemere,* Londres.
Watt, M. M. (1969), *Islamic Relevation in the Modern World,* Edimburgo.
Webb, K. (1978), *The Growth of Nationalism in Scotland,* Harmondsworth.
Weber, M. (1949), *The Methodology of the Social Sciences,* editado por E. Shils y H. Finch, Chicago.
—— (1951), *The Religion of China,* Nueva York.
—— (1952), *Ancient Judaism,* Nueva York.
—— (1958), *The City,* Nueva York.
—— (1961), *From Weber, Essays in Sociology,* editado por H. Gerth y C. Wright Mills, Londres.
—— (1965), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Londres.
—— (1966), *The Sociology of Religion,* Londres.
—— (1968), *Economy and Society,* 2 vols., Berkeley, Los Ángeles, Cal., y Londres.
—— (1977), *Critique of Stammler,* Nueva York.
Weintraub, K. J. (1978), *The Value of the Individual, Self and Criticism in Autobiography,* Chicago y Londres.
Wertheim, W. F. (1961), "Religious reform movements in South and Southeast Asia", *Archives de Sociologie des Religions,* vol. 12, pp. 52-62.
Westergaard, J. y Resler, H. (1975), *Class in a Capitalist Society,* Londres.
Westermarck, E. A. (1968), *Ritual and Belief in Morocco,* 2 vols., Nueva York.
Whyte, W. H. (1956), *The Organization Man,* Nueva York.
Wieruszowski, H. (1963), "Roger II of Sicily, rex-tyrannus in medieval political thought", *Speculum,* vol. 38, pp. 46-78.
Williams, B. A. O. (1963), "Hume on religion", en D. F. Pears (comp.), *Hume: A Symposium,* Londres, pp. 77-88.
Williams, G. (comp.) (1978), *Social and Cultural Change in Contemporary Wales,* Londres.
Williams R. (1976), *Key Words,* Londres.

Williams, R. M. (1965), *American Society, a Sociological Intepretation,* Nueva York.
Wilson, B. (1959), "An analysis of sect development", *American Sociological Review,* vol. 24, pp. 3-15.
—— (1966), *Religion in Secular Society, a Sociological Comment,* Londres.
—— (1970a), *Religious Sects, a Sociological Study,* Londres.
—— (comp.) (1970b), *Rationality,* Oxford.
—— (1976), *Contemporary Transformation of Religion,* Londres, Oxford y Nueva York.
—— (1982), *Religion in Sociological Pespective,* Oxford y Nueva York.
Winch, P. (1958), *The Idea of a Social Science,* Londres.
Wittfogel, K. (1957), *Oriental Despotism, a Comparative Study of Total Power,* New Haven, Conn., y Londres.
Wolf, E. R. (1971), *Peasant Wars in the Twentieth Century,* Londres.
Wolin, S. S. (1961), *Politics and Vission,* Londres.
Worsley, P. (1970), *The Trumpet Shall Sound,* Londres.
—— (1972), "Franz Fanon and the 'lumpenproletariat' ", *Socialist Register,* pp. 193-230.
Yinger, J. M. (1961), *Sociology Looks at Religion,* Nueva York.
Yuval-David, N. (1980), "The bearers of the collective; women and religious legislation in Israel", *Feminist Review,* vol. 4, pp. 15-27.
Zaretsky, E. (1976), *Capitalism, the Family and Personal Life,* Londres.
Zaretsky, I. y Leone M. (comps.), *Religious Movements in Contemporary America,* Princeton, N. J.
Zborowski, M. y Herzog, E. (1962), *Life is with People, the Culture of the Shtetl,* Nueva York.
Zeldin, T. (1970), *Conflicts in French Society,* Londres.

ÍNDICE

Agradecimientos 9

Introducción 11
Una interpretación materialista de la religión . . . 11
Flaquezas de la actual sociología de la religión . . 14
Estudios sociológicos comparativos de las religiones del mundo 17
Continuidades y discontinuidades entre las religiones abrahámicas 18
Religión, individuos y poblaciones 20
El cuerpo de las personas, 20; El cuerpo de las poblaciones, 21; Secularización y burocratización, 22
Religión, sociedad y economía 23
Una perspectiva materialista-histórica 25

I. *Otras religiones* 27
Las diferencias religiosas 30
El orientalismo 34
El islamismo, 34; El judaísmo, 40
La racionalidad 43
El discurso orientalista 47
La ciencia islámica 49
Hume y Nietzsche 52
Resumen 54

II. *La urdimbre social* 56
El pensamiento decimonónico 57
Nietzsche y la muerte de Dios, 58; La crisis de la religión, 62; Durkheim y las formas de la religión, 65
La religión civil 74
El realismo simbólico 79
Los rituales públicos 81
El nacionalismo y la *conscience collective* 83
Conclusión 84

III. *El opio social* 86
Crítica del cristianismo 87

El materialismo de Marx 89
Engels habla de religión 96
La tesis de la ideología dominante, 98; Clase e ideología, 105
El problema de la teodicea 107
Weber, 110; Opiniones contemporáneas, 112
Resumen 113

IV. *La religión como intercambio* 116
El universalismo religioso 116
La tipología Iglesia-secta, 118; La religión virtuoso-masa, 119
El judaísmo hasídico 124
El islamismo 130
El cristianismo 134
Resumen 141

V. *La religión como control social* 143
Religión y economía 143
Religión y sexualidad 147
Problemas de la corporalidad humana 152
El régimen de alimentación, 154; Los gestos, 159
Símbolos de paternidad 162
La "acumulación de hombres" 166
Resumen 172

VI. *El feudalismo y la religión* 174
La secularización 174
Marx y Engels hablan del cambio social, 176
La teoría del desgaste 185
Lo atrabiliario 187
Estrategias familiares en la sociedad feudal . . . 189
La confesión 196

VII. *Individualismo, capitalismo y religión* 200
El individuo y los derechos individuales 202
El individualismo como ideología 205
La individuación 210
Goldmann y Macpherson hablan de individualismo 212
Otra visión 220
Troeltsch habla de individualismo 221
Significado y cambio 224

VIII. *La religión y la legitimidad política* 229
Los dos cuerpos del rey 229

Efigies, 229; Monarquía litúrgica, 232; El regicidio, 234
La ideología de la legitimidad 235
Ständestaat, 237; El despotismo, 237; Hegel, 238; Weber, 240; Nietzsche, 244
El Estado secular 245
La dominación legítima, 247; El derecho natural, 249; La sociedad capitalista, 250
Resumen 252

IX. *Religión y política global* 255
La religión en la sociedad moderna 255
La religión y los valores sociales 258
La religión y la política 261
Colonialismo interno, 262; El nacionalismo, 264
La política y las religiones mundiales 266
El etnocentrismo 269
El islamismo 272
La reforma, 273; El escrituralismo, 274; El chiísmo, 275
El judaísmo 283
Sumario 288

X. *Los cuerpos seculares y la danza de la muerte* . . . 290
Problemas existenciales 291
La muerte, 292; El sexo, 300
Conclusión 305

Apéndice 309
¿Qué es la religión? 309
Durkheim y lo sagrado 310
La religión y el orden significativo 311
El reduccionismo cognoscitivo 312
La *religio* 314

Bibliografía 317

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de febrero de 2005 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 1 000 ejemplares.